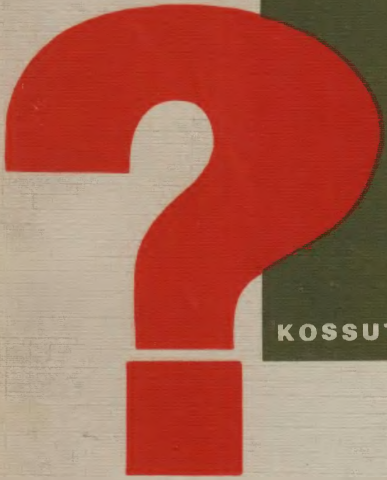
NAPJAINK KÉRDÉSEI



KOSSUTH · 1969

Mi a strukturalizmus

Napjaink kérdései

Kelemen János

Mi a strukturalizmus?

Kossuth Könyvkiadó • 1969

I. A polgári és marxista filozófia fejlődésének néhány vonása

1. BEVEZETÉS

„Franciaország elmaradt az ipari termékek reklámozásában és terjesztésében, de a szellemi termékek divatbahozásában senki sem múlja felül. A divatban a strukturalizmus került sorra" – írja J. M. Domenach az „Esprit" című folyóirat strukturalizmusnak szentelt különszámában.[1] Domenach nem túloz. Rohamosan szaporodnak a strukturalizmusnak szentelt könyvek, speciális folyóiratszámok: a francia szellemi élet a strukturalizmus körül folyó vitáktól hangos.

Mi hát a strukturalizmus, mi „sikerének" titka, hol a helye a hatvanas évek szellemi horizontján? Ezekre a kérdésekre igyekszünk választ adni. Ehhez azonban mindenekelőtt azt az elméleti mezőt kell meghatároznunk, amelyen a strukturalizmus jelentkezik. Az a kérdés, hogy mi a strukturalizmus, pontosabban így merül fel: *módszer-e vagy ideológia?* Egy új filozófiával állunk-e szemben, vagy egy szaktudományon (a lingvisztikán) belül bevált eljárással, melyet a későbbiekben jogosan vagy jogtalanul más (humán) tudományágakra is átvittek.

A témával foglalkozó szerzők többnyire szintén így vetik fel a kérdést, és – azonnal hozzátesszük – azt a választ adják, hogy *a mai strukturalizmus: filozófia.* Ezen a véleményen van

Henri Lefèbvre, amikor kijelenti: „a status quo filozófiája"[2], Lucien Goldmann, amikor ezt mondja: „Egy társadalom filozófiája, mely képes progresszíve javuló létfeltételeket biztosítani az embereknek, de amely abba az irányba halad, hogy megvonjon tőlük minden felelősséget"[3], vagy J. P. Sartre, amikor így ír: „Egy új ideológia konstituálásáról van szó, az utolsó barrikádról, melyet a burzsoázia még képes Marxszal szemben emelni"[4]. Bár egyes strukturalistának mondott szerzők (például R. Barthes) tiltakoznak azellen, hogy a strukturalizmust akár egységes tudományos iskolának, akár filozófiának tekintsük, Cl. Lévi-Strauss, a legnagyobb strukturalista tekintély, így nyilatkozik arról a tudományról, melyet maga művel: „az antropológia számomra a megismerés filozófiája"[5].

A strukturalizmus zászlaja alatt jelentkező irányzatokban szerintünk is egy jól megkülönböztethető filozófia körvonalai fedezhetők fel. E kijelentés alátámasztása, illetve annak bemutatása, hogy *milyen* filozófia a strukturalizmus, megköveteli azon szerzők műveinek elemzését, akik magukat strukturalistának mondják, vagy akiket a kritika annak minősít. Mielőtt azonban rátérnénk a „strukturalizmus" történetének vázolására, szükséges, hogy rámutassunk az újabb polgári filozófia néhány jellegzetes vonására, a társadalomtudományok századunk elején kialakult helyzetére, illetve a marxizmus egyes aktuális problémáira.

2. TUDOMÁNY ÉS VILÁGNÉZET AZ ÚJABB POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN

A polgári filozófiának Bacontől és Descartes-tól a klasszikus német filozófiáig, a hegeli rendszerig ívelő ága a „világ egészére" vonatkozó tételeket fogalmazott meg. Igyekezett a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeit feltárni és az így nyert ismeretek rendszerezését, egységes világképbe való olvasztását elvégezni. Egyszerre vállal-

kozott tehát arra, hogy általánosítsa a tudományok (kezdetben a matematika, a mechanika, majd a biológia, a kémia és – részben – a klasszikus politikai gazdaságtan) eredményeit, elméleti hipotéziseket alkotva a még fel nem tárt „fehér foltok" kitöltésére, és hogy reflektáljon az ember – s ami ezzel összefügg – a társadalmi haladás, az erkölcs stb. problémáira.

A klasszikus német filozófia felbomlása után ez a helyzet fokozatosan megváltozott. A polgári filozófiának a tudományokhoz való viszonya, illetve a tudományossággal szemben táplált igénye egyre ellentmondásosabbá vált. Ez az ellentmondásos viszony egyrészt abban tükröződött, hogy Hegel után nem született a világ egészét tudományos igénnyel tükröző egységes filozófiai rendszer, másrészt abban, hogy a polgári filozófia különböző irányzatokra bomlott.

A rendszerépítés igényéről való lemondást nem kell pusztán negatív, reakciós fordulatnak értékelnünk. A XIX. században ugyanis meggyorsul az a tendencia, hogy azok a témák, melyeket régebben a filozófia tárgyalt, átkerülnek az újonnan kialakuló és rohamosan fejlődő szaktudományok hatáskörébe. Felmerül a kérdés, hogy ebben az új helyzetben mi a filozófia feladata. A megoldást valóban nem lehet a régi értelemben vett metafizikai rendszerek keretei között megtalálni.

A polgári filozófia irányzatokra való szakadását részint ez a probléma határozza meg. Ugyanakkor a XIX. századi tőkés társadalom struktúrája is ebben az irányban befolyásolja a fejlődést.

Az újonnan születő irányzatok alapvetően két típusba sorolhatók: a „világnézeti", illetőleg a „szakfilozófiai" jellegű, a tudományosság igényével fellépő filozófiák típusába. Az előzőt a világnézeti igény megőrzése mellett a tudomány értékének lebecsülése és ezzel együtt nyílt irracionalizmus, az utóbbit – a „pozitivizmus" különböző válfajait – pedig a tudományok igenlése („szcientizmus"), s a világnézeti problémák, a „világ egészére" irányuló reflexió elutasítása, értelmetlen metafizikának való nyilvánítása jellemzi.

Az irracionalista irányzat, mely Schellingtől, Schopenhauertől, Nietzschén át a különböző életfilozófiákat, köztük az egzisztencializmust foglalja magában, Németországban – mint Lukács György „Az ész trónfosztásá"-ban megmutatja – egyenesen a fasizmus ideológiájáig vezet, míg a Comte és Spencer nevével fémjelzett XIX. századi pozitivizmus a machizmusban, a neopozitivizmusban, illetve az angolszász analitikus iskolákban él tovább.

A polgári filozófia két változatának egymás mellett élése kifejezi a kapitalista termelési viszonyok és termelőerők közötti ellentmondást. A polgárságnak érdeke a termelőerők, ezzel együtt főleg a természettudományok fejlesztése, míg a fennálló termelési viszonyokat konzerválni igyekszik. Ennek megfelelően a pozitivisztikus beállítottságú gondolkodók – főleg a XIX. században – a társadalmi haladás evolucionista felfogásának talaján állnak, vagyis azt vallják: a tudományok fejlődése, a technikai eszközök gyarapodása önmagában megoldja az emberiség problémáit, míg a nyíltan irracionalista áramlatok tagadják a haladásnak még ezt a szűkkeblű felfogását is, magát a haladás fogalmát tartva értelmetlennek. Meg kell jegyezni, hogy később, a XX. században, még a pozitivisztikus iskolák is szembefordulnak az evolucionizmussal, nem egy dialektikusabb fejlődéselmélet kidolgozása céljából, hanem éppen a probléma „metafizikai", világnézeti jellege miatt.

A pozitivista tudományfilozófia és az irracionalizmus szembeállításának csak relatív értéke van. A pozitivizmuson belül is megjelennek bizonyos irracionalista vonások. Ezt bizonyítja Lenin, amikor a Bogdanov-féle empiriomonizmus fideista jellegéről beszél.[6] De ugyanez jól megfigyelhető a XX. századi tudományfilozófia egyik olyan nagyhatású képviselőjénél, mint L. Wittgenstein.[7]

Századunk elején különösen elmélyül a polgári filozófia válsága. Végleg lelepleződött a francia felvilágosodás nagy illúziója. Az általuk remélt új társadalom nem az ész birodalma volt, hanem – mint Engels egykor írta – a burzsoázia eszmé-

nyített birodalma.[8] Az első világháborúba torkolló válság a klasszikus polgári értékek összeomlásához vezetett. Ehhez járult a tudományok forradalma, mindenekelőtt „a fizika válsága", mely nyilvánvalóvá tette a régi mechanikus világkép tarthatatlanságát. A fizika válsága a polgári gondolkodóknál – Leninnel ellentétben – nem annak felismeréséhez vezetett, hogy egy új, dialektikus és ugyanakkor materialista világképet kell megalkotni, hanem az *idealista, indeterminista, agnosztikus* tendenciákat erősítette tovább (mind a szcientista, mind az irracionalista iskolák esetében).

Ezzel párhuzamosan válik szembetűnővé az a törekvés, hogy a filozófia hagyományos témáit kiiktassák a kutatások köréből, a filozófia tárgyát az ismeretelméletre, ezen belül – a neopozitivizmus esetében – a tudományok nyelvének logikai analízisére redukálva. Ez a kizárólagos ismeretelméleti beállítottság Kantig nyúlik vissza, s jól megfér azzal a tendenciával, amely igyekszik Hegel örökségét semmibe venni.

Témánk szempontjából a polgári filozófia fentebb jellemzett két típusának következő oldalaira kell különösen felhívnunk a figyelmet. Az ember és a társadalom problémái a pozitivizmus és az „antipozitivizmus" esetében eltérő megoldást nyernek. Éppen e problémakör ellentétes felfogása a közöttük levő legfontosabb választóvonal.

Nem véletlen ugyanis, hogy a pozitivizmus mint filozófia és a szociológia mint általában vett társadalomtudomány megalapítása egybeesik. A pozitivizmus „tudományossága" a tudományos szemléletnek a társadalomelméletbe való bevonulását, illetve a társadalomfilozófiának a filozófiai reflexióról, a hagyományos metafizikai rendszerekről való leválását jelenti. Ez analóg más olyan diszciplínák kialakulásával, melyek korábban a spekulatív filozófia részei voltak, s azáltal vált lehetővé, hogy megfelelő mennyiségű konkrét ismeretanyag halmozódott fel a társadalomról. A pozitivista szociológia mintája a természettudományok nagy területe. Ezek követése módszertani jellegű, s abból fakad, hogy a társadalom-

tudományok művelői egzaktságra, objektivitásra törekednek. Ez már *Saint-Simon*nak, Comte tanítómesterének programadó soraiból is kitűnik: „Pozitív jelleget (kell) adni az emberről szóló tudománynak, vagyis megfigyelésekre építeni, és a fizika többi ágában használatos módszerrel feldolgozni."[9] A módszertani hivatkozás mögött azonban az a *filozófiai* előfeltevés húzódik meg, hogy az ember és a társadalom az élettelen vagy az élő anyagtól nem különbözik. A társadalomtudomány a pozitivizmus értelmezésében ezért nem lehet más, mint fizika vagy biológia (esetleg pszichológia). E felfogás naturalista és redukcionista, mert tagadja a társadalom specifikus jellegét, s a magasabb rendű mozgásformákat alacsonyabb rendűekre vezeti vissza. A XIX. század szociológiájának tehát a *naturalizmus*, s mint a fentiekben utaltunk rá, a lapos *evolucionizmus* a jellemző vonása.

A nyíltan idealista, irracionalista filozófiák a pozitivista naturalizmussal szemben abszolutizálják a társadalom és az ember specifikus voltát. Szerintük az ember *elvileg* más, mint a természet, ennélfogva megközelíthetetlen a természettudományok eszközeivel. S mivel ebben a felfogásban is a természettudományok jelentik *a* tudományt, az ember *általában* elérhetetlen a tudományok számára. Persze, nemcsak az játszik itt szerepet, hogy a tudományosságot azonosítják a természettudományok kritériumaival, hanem az is, s főleg az, hogy a természetet és a történelmet, illetve a természetet és a „szellemet" abszolút értelemben elszakítják egymástól. Itt meg kell különböztetnünk két dolgot. A „szellem" és a természet szembeállítása megtalálható a német idealizmusban. Végig nyomon követhető az egész XIX. és XX. század folyamán, mint egyre inkább irracionalista álláspont. Emellett azonban a századforduló idején úgy is jelentkezik, mint „antipozitivista reakció". S mint a pozitivista naturalizmusra való reakció, különös figyelmet érdemel, hisz tartalmazza egyrészt a naturalizmus és a redukcionizmus jogos kritikáját, másrészt segít kérdésfeltevéseivel megérteni néhány tudományelméleti prob-

lémát, a természet- és társadalomtudományok viszonyának tisztázásában rejlő néhány valódi nehézséget.

A XIX. századi pozitivizmus naturalizmusa és evolucionizmusa, bár a társadalminak a fizikaira, biológiaira vagy pszichikaira való visszavezetésével vulgáris, s végső soron szintén idealizmusba torkolló leegyszerűsítést követett el, a társadalmi fejlődés törvényszerűségének, a társadalmi evolúció előrehaladó jellegének és a társadalom objektív megismerhetőségének elismerését *is* jelentette. Ezzel kifejezte a polgári liberalizmus optimizmusát. A kiéleződő társadalmi ellentmondások, a proletárforradalom fenyegető perspektívája azonban megrendítették ezt az optimizmust, s a nyílt idealista tendenciákat erősítették. A nyílt idealizmus, melynek előtérbe kerülése megfigyelhető egyrészt a pozitivizmuson belül, másrészt az antipozitivista irányzatok térhódításában, kérdésessé teszi a történelmi törvényszerűség gondolatát és a haladás fogalmát. Ebben a polgári filozófia és természetkutatás társadalmi gyökerű válsága fejeződik ki. Az antipozitivista reakciót azonban legalább két alapvető tudományelméleti probléma is indokolja.

Az egyik ilyen probléma a természettudományokban, főleg a fizikában bekövetkezett forradalom. A pozitivizmus a természettörvény és a determinizmus olyan modelljét alkalmazza a társadalomra, mely a newtoni fizikából származik. Amikor a modern fizika kimutatta, hogy a hagyományos elképzelések érvényességi köre korlátozott, kérdésessé vált a természettörvény és az okság mechanikus felfogása a szociológiában is. A fizikához hasonlóan a polgári szociológiában nem ismerték fel, hogy a mechanikus determinizmus elvét a determinizmus dialektikus felfogásával kell felcserélni, hanem elvetették a materialisztikus tendenciákat és a determinizmus elvét. A szociológia fogalmai ugyanakkor a természettudományokra való hivatkozás ellenére, illetve éppen a természettudományos fogalmak mechanikus és kritikátlan átvétele folytán, pontatlanoknak, szétfolyóknak bizonyultak. Ez történt mindenek előtt az evolucionizmus kiinduló elveivel.

Az antipozitivista reakciót indokló másik tudományelméleti probléma nem ennyire történeti, vagyis kevésbé a természettudományok újabb fejlődéséhez kötött. Itt a társadalom és a történelem specifikumáról van szó, melyet az idealizmus korábbi formái is kiemeltek. Ennek újbóli hangsúlyozása a pozitivizmus kritikájaként jelentkezik, s alátámasztást nyer azokban a tendenciákban, melyekre föntebb kitértünk.

A pozitivizmus elleni lázadás Németországból indult ki, ahol a legerősebbek voltak a filozófiai irracionalizmus, a nyílt idealizmus hadállásai. A romantika reakciós ágának hagyományai, az irracionalista hisztoricizmus és a Nietzsche fellépésével kialakuló életfilozófia eleve megfelelő bázist jelentettek ehhez. Mivel a pozitivista jelző eléggé körülhatárolatlan volt (használták a materializmus megjelölésére is), a társadalom vulgáris mechanicista felfogásának, a lapos evolucionizmusnak és a redukcionizmusnak jogos kritikája mellett ez a pozitivizmus elleni lázadás egyben a marxizmus, a történelmi materializmus elleni fellépés is volt.

A pozitivizmusról a *nyílt* idealizmusra való áttérés a neokantianizmus révén ment végbe. Ez az irányzat hangsúlyozza a társadalomtudományok autonómiájának, a természettudományoktól való függetlenségének gondolatát. Ezzel jogos problémát vet fel, s megszabja azt az elméleti mezőt, melyen a strukturalizmus kérdésfeltevése is jelentkezik, hisz ez szintén a társadalomtudományok megalapozását tűzi ki célul. A különbség az, hogy a strukturalizmus – részint a marxizmus hatására – a társadalomtudományok autonóm voltának megalapozását egy olyan szemlélettel igyekszik összekötni, mely az embert és a társadalmat nem ragadja ki természeti összefüggéseiből. A neokantianizmus, s általában az antipozitivista áramlat ezzel szemben a két szféra között abszolút határvonalat húz, s az autonóm társadalomtudományokban kizárólag „szellemtudományokat" (Dilthey), illetve olyan történelemelméletet lát, melynek a tudományos fogalomképzés elvileg önálló útját kell járnia. E gondolatrendszer jellemző vonásai

még a hisztoriciźmus, illetve a pozitivista objektivizmussal szembeszegezett intuitivizmus és a fejlődéstörvény fogalmának a társadalom formális tipológiájával való helyettesítése.

A hisztoricizmus problémájának megvilágítása rendkívül fontos, mert a századforduló idealista német filozófiájában – mind a neokantiánus szerzőknél, mind az életfilozófusoknál –, majd az egzisztencializmusnál központi helyet foglal el. A strukturalizmus antihisztoricistának nyilvánítja a maga elméletét.

A kérdés első megközelítésben bonyolultnak látszik, mert a szavak köznapi értelméből kiindulva inkább illene a XIX. századi pozitivizmust hisztoricistának neveznünk, s megtagadnunk ezt a jelzőt az új idealizmustól, mely elveti a fejlődés gondolatát. S a pozitivista szociológia formáját tekintve valóban történeti, hisz a történelmi folyamat általános irányát próbálja megragadni. Mégis – mint I. Sz. Kon helyesen rámutat – ez a szociológia „tartalmát tekintve mélységesen történelemellenes", mert semmibe veszi a konkrét történelmet: „A történelmi megismerés módszertani és ismeretelméleti sajátosságait a pozitivista szociológusok vagy tagadták, vagy egyszerűen ignorálták."[10] Emellett az általános elméletek, sémák kedvéért elhanyagolták az egyedi jelenségeket, s a történelmet példatárnak, a történelemtudományt pedig a szociológia segédtudományának tekintették. A neokantiánusok ezzel szemben „a társadalmi-történelmi megismerés fő eszközének nem a generalizáló szociológiát, hanem az individualizáló történelemtudományt tartják"[11], felelevenítve ezzel azt a metafizikus történelemfilozófiát, mely a szociológia kialakulása előtt a társadalom megismerésének fő elmélete volt. Ez az álláspont szorosan összefügg tudománykoncepciójukkal.

A neokantiánus Windelband a természet- és történettudományokat szembeállítja egymással. Ez nem esik egybe a természet- és szellemtudományok Dilthey-féle szembeállításával. Windelband polemizál is Dilthey elméletével, mert annak keretei között problémát okoz a lélektan helyének kijelölése. A

pszichológia ugyanis tárgya szerint szellemtudomány lenne, de „módszertani magatartása kezdettől végig ugyanaz, mint a természettudományoké". A tudományok közötti igazi különbség abban van, hogy egyetemes törvényeket vagy különös történeti tényeket kutatnak-e. Az előbbiek az ún. nomotetikus tudományok (céljuk: egyetemes apodiktikus ítéletek megfogalmazása), az utóbbiak az idiografikus tudományok (céljuk a szinguláris asszertorikus ítélet).

Rickert Windelband nyomdokain halad. Igaz, hogy történettudományok helyett kultúrtudományokról beszél, de ez nem lényeges eltérés. A kultúra fogalmának meghatározásakor felelevenîti a Dilthey elleni polémiát: a lelki élet ugyanis önmagában még csak természet, puszta jelenléte még nem alkotja a kultúrtárgyat. Mit jelent, hogy a lelki élet természet? Azt, hogy a pszichikus elemek reális léttel bírnak, az egyes pszichikus aktusban realizálódnak, időben folynak le. A reális létezők birodalma két szférából áll: a testiből (tér-időbeli létezés) és a lelkiből (időbeli létezés); mindkettőnek a kutatásában a generalizáló fogalomalkotás módszeréhez kell nyúlni. A test és a szellem között nem áll fenn tehát az a markáns ellentét, melyet a filozófia Descartes óta posztulált. A két szférát vizsgáló tudományok együtt a tapasztalati természettudományok csoportját alkotják. Generalizáló módszerük azt jelenti, hogy az általuk alkotott fogalmakban a „meghatározott egyedi valóságnak különösségéből és egyediségéből semmi sem foglaltatik"[12]. Végső céljuk az (a lélektané is), hogy „a különös és egyedi folyamatokat egyetemes fogalmak alá rendeljék és lehetőleg törvényeket keressenek"[13]. Rickert ezek után leszögezi: „Ha tehát lennie kell még egy, a természettudományitól elvileg különböző fogalomalkotási módnak, akkor annak . . . nem szabad a szellemi, azaz lelki élet tulajdonságain fölépülnie."[14] Ez a másik fogalomalkotási mód egy olyan szférát előfeltételez, mely a természeten: a testi és pszichikai létezőkön, sőt az ún. ideális létezőkön is (időtlen gondolat*tartalmak)* kívül helyezkedik el. Ilyen szféra az értékek

világa. Az értékekre építhető a történelem vagy a kultúra fogalma. A történettudományok fogalomalkotási módja az individualizálás, mert a természettudományokkal szemben az egyedi, a partikuláris jelenségek bemutatása a céljuk (az, amit a pozitivizmus nem vesz figyelembe). Számukra az egyedi nem mint egy nem példánya, nem mint egy univerzális fogalom alá vonható jelenség fontos, hanem épp mint egyszeri, megismételhetetlen objektum. A történelemtől, mely egyszeri, megismételhetetlen aktusok sora, elválaszthatatlan a kultúra fogalma: a köztük levő kapcsolatot az értékprobléma hordozza. Az értékfogalom a neokantista doktrína kiindulópontja, a legfontosabb kritérium a társadalomtudományok és a filozófia tárgyának meghatározásában. Amikor Rickert az értéknek ezt a kiemelkedő szerepet tulajdonítja, olyan megoldást keres, mely sok tekintetben gyümölcsöző lehet a társadalomtudományok specifikumának megértésében, ugyanakkor idealizmusa is innen ered. Az értékek (szépség, jóság, igazság) – a reális létezőkkel (testi és pszichikus jelenségek), valamint az ideális létezőkkel (időtlen gondolattartalmak) szemben – nem *léteznek*, hanem fennállnak, érvényesek. Mint ilyenek, a valóságtól, időtől és helytől függetlenek, de a „világegész" részei. Mármost az ún. kultúrtárgyakat a történeti tudományok ezekre az értékekre vonatkoztatva kutatják. Az individualizáló eljárás és az „értékvonatkoztatás" szorosan összefügg, mert „Az individuális csak egy értékre való tekintettel lehet lényeges."[15] Ugyanakkor az értékmentesség és a generalizálás között is fennáll egy hasonló összefüggés: „Az objektumok elszakítása minden értékkapcsolattól, vagy az értékmentes felfogás ... szükségszerűen összekapcsolódik a természettudomány általánosító módszerével ... Logikai eszményként tekinthetjük, ha a természettudósnak nem fűződik más érdeke objektumaihoz, mint az, hogy ezeket általánosítva fogja fel, és ekkor mindegyiknek az ő számára közömbös nem példáivá kell válniuk."[16] A természettudományok és a történettudományok közötti ellentét tehát a generalizáló és individualizáló

fogalomalkotás oppozíciója mellett az értékmentesség és értékvonatkoztatás oppozíciójában is kifejeződik.

Felmerül a kérdés, hogy miután a generalizáló és individualizáló fogalomalkotás szembeállításának formájában Rickert kiszorította a kultúrszférából a törvényt, általában a determinizmust, meg tudja-e menteni a történelmi objektivitást. Az értékmentesség és értékvonatkoztatás szembeállítása a történelem szubjektivizálása irányában látszik hatni. Maga Rickert mégis igyekszik biztosítani az objektivitást: „a történeti objektumok összekapcsolása az értékkel a történelemtudomány lényegéhez tartozik anélkül, hogy objektivitását megzavarná". Ezt arra alapozza, hogy „az objektumokat tiszta elméleti módon vonatkoztatjuk az értékekre". Az objektivitás megőrizhető, „mihelyt kikapcsolódik az az önkény, hogy milyen értékekre vonatkoztatva lesznek érvényesek az objektumok", és ezáltal érhető el, hogy „a történész a történést a kultúra általános értékeire való tekintettel lényeges és lényegtelen alkotórészekre tagolja"[17]. Az értékvonatkoztatás tehát a lényeges és lényegtelen megkülönböztetésének elve. A történelem véletlen egyedi jelenségei közül a történész azokat választja ki, melyeket egyes szubjektumok vagy embercsoportok értékesnek tartottak – pozitív vagy negatív értelemben. Az, hogy bizonyos objektumokat a történelmi közösségek negatíve vagy pozitíve értékeltek, objektíve megállapítható. A történész ezeket mutatja be, anélkül, hogy maga értékítéletet fogalmazna meg a kiválasztott objektummal kapcsolatban. Rickert tehát megkülönbözteti az *értékvonatkoztatás* és az *értékelés* aktusát: az előbbit a történeti tudományokra tartja jellemzőnek, az utóbbit pedig a filozófiára.

Az individualizálás, az értékviszonyítás és az értékviszonyítás műveletében foglalt abszolutista értékfogalom alkalmas a „történelmi törvény" és a „haladás" kategóriájának denunciálására. A „törvény" és a „haladás" elismerésének, következésképpen elvetésének összekapcsolása szükségszerű – ezt maga Rickert is tudja: „Majdnem minden olyan kísérletre, amely

a történelmi univerzumok természettörvényét akarja megtalálni, az a jellemző, hogy törvényének egyúttal tartalmaznia kell a formulát a történelem haladása számára . . . De ugyanakkor, ha világossá válik a történelem logikai lényege, megértjük, hogy az ilyen ígéretek, ahogyan ezt a szociológia teszi, nem teljesíthetők." A történelmi törvény fogalmának elejtése ezt úgy zárja ki, hogy „a haladás valami újnak, individualitásában még soha nem létezőnek keletkezése", az érték abszolutizálása és transzcendentálissá tétele pedig úgy, hogy „haladásról csak akkor beszélhetünk, ha egy értékmércével bírunk" és „Egy értékmércének, mint olyannak a fogalma, aminek lennie kell, soha nem eshet egybe egy olyan törvényfogalommal, amely azt tartalmazza, ami mindenütt és mindig van, vagy lennie kell, és amit ezért követelni értelmetlen."[18]

A pozitivizmussal szemben feléledő nyílt idealizmus különböző válfajaira jellemző a történelemnek individuális univerzumok kaotikus halmazaként való bemutatása, s a természettel való szembeállítása a kultúra (Rickert) vagy a szellem (Dilthey) formájában. Ez az idealista hisztoricizmus rendkívül károsan hatott a speciális társadalmi szaktudományokra a XIX. század végén, különösen a nyelvészetre. Talán éppen ezért a nyelvtudományban tapasztalható az első fellépés ellene, s ez a strukturalista áramlat létrejöttének megértéséhez és értékeléséhez elengedhetetlen szempont. Az idealista hisztoricizmus Németország mellett Olaszországban tett szert erős pozíciókra, ahol Benedetto Croce filozófiájában neohegeliánus eszmékkel fonódott össze. A marxizmus olaszországi fejlődése is magán viseli ennek nyomait. Az utóbbi körülmény világossá teszi, hogy az antihisztoricista polémia a marxizmuson belül is indokolt. Ennek fényében kell értékelni, ha egy marxista – mint L. Althusser – azt hangoztatja, hogy a marxizmus antihisztoricizmus és antihumanizmus. S ha e kijelentésben és e kijelentést alátámasztó érvelésben egyes strukturalista szerzőkkel rokonságot árul el, ebben nem „strukturalizmusának" kétségbevonhatatlan jelét kell látnunk, hanem azt, hogy a struk-

turalistáknak a „történelem"-mel való konfliktusában is racionális elemek vannak.

A főleg az életfilozófusokra (Dilthey) s a hatásuk alatt álló gondolkodókra (Max Weber „megértő szociológiája") jellemző intuitivizmus, illetve a társadalmi viszonyok formális tipológiája, mely az evolúciós sémát helyettesíti, az idealista hisztoricizmussal és a társadalomtudományok autonómiájának megalapozásával függ össze. Le kell szögeznünk, hogy az „antipozitivisták" ebben torz megoldást adtak, de olyan problémát oldottak meg torzul, melynek probléma voltát a polgári filozófia megelőző képviselőivel szemben magasabb szinten tudatosították, s ez a társadalomtudományokról való későbbi reflexiók szempontjából, így a strukturalizmus szempontjából is fontos.

Összefoglalva, mik ezek a problémák? A legfontosabb az, hogy a természettudományokkal szemben a társadalomtudományok objektuma a legáltalánosabb értelemben szubjektum. A megismerésnek azonban, mely a szubjektumok tevékenysége, önmagától különbözőnek, tehát objektumnak kell tételeznie a tárgyát. Felmerül a kérdés, ez nem vezet-e torzításhoz, redukcióhoz, éppen a vizsgált dolog specifikumának megszüntetéséhez. Olyannak ismerhető-e meg ily módon a vizsgált tárgy, mint amilyen valójában? Ezen belül nehézséget jelent a következő körülmény: a társadalmi jelenségek „tanulmányozása feltételezi az azokkal a motívumokkal és más pszichológiai tényezőkkel való ismeretséget, melyek a célkitűző emberi viselkedés forrását alkotják", de a „motívumok, hajlamok, kitűzött célok és értékek az érzéki megfigyelés számára elérhetetlenek".[19] További probléma az, hogy az érzékileg megfigyelhető külső viselkedés alapján jogos-e valamilyen belső privát állapotot tulajdonítani a szubjektumnak, s ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy igen, segítségünkre lehet-e az introspekció ennek megismerésében, „megértésében". Az említett lehetőség szerint egy bizonyos helyzetben úgy magyarázhatnánk meg a vizsgált szubjektum tevékenységét, hogy

elképzeljük: mi vagyunk az adott helyzetben, s átéljük a helyzetnek megfelelő lelki állapotot. (Ennek – a Diltheyre és a „megértő szociológiára" jellemző – módszernek kritikájával nem feladatunk foglalkozni, de megemlíthető Nagel egy találó megjegyzése: „Vajon egy történész képtelen megmagyarázni... azokat a szociális változásokat, melyeket a Hitlerhez hasonló egyének okoztak, ha képzeletében nem éli át azt a féktelen gyűlöletet, amely egy ilyen egyént mozgathatott?"[20])

A társadalomtudományok „szubjektivitásával" kapcsolatos probléma más megfogalmazása az, hogy a tudományos tükrözés specifikuma ismeretelméleti szempontból a dezantropomorfizálás. De lehet-e dezantropomorf az ember és a történelem tükrözése? Ha lehet, akkor ez a tükrözés tudomány-e?

A „szubjektív tárgy" mellett a társadalomtudományok másik jellegzetessége az – ami szintén a társadalmi szubjektum és objektum ontológiai elválaszthatatlanságából adódik –, hogy a megismerő alanynak nemcsak, sőt nem is elsősorban ismeretelméleti, hanem gyakorlati viszonya más az objektumhoz. A tudós nem a társadalmon kívül lebeg, valamely csoport, réteg és osztály tagjaként maga is résztvevője a társadalmi folyamatoknak: így a pozíciójától, osztályhelyzetétől, az érdekei által meghatározott állásfoglalástól, tárgyának *értékelésétől*, az explicit vagy implicit értékítélettől „nem menekülhet". Az „értékorientáltság" természeténél fogva szintén az „objektív" megismerés lehetőségének kérdését veti fel. (Nagel összefoglalása szerint az értékorientáltságnak hatása van 1. a probléma kiválasztására, 2. a következtetések tartalmára, 3. egyáltalán a tények identifikálására, vagyis annak meghatározására, mi tekinthető ténynek, 4. és magára az evidencia megragadására.)[21]

Az itt felsorolt kérdések, melyek a pozitivizmus-antipozitivizmus vitában torz értelmezést és megoldást nyertek, nem rejtenek feloldhatatlan dilemmát magukban. A strukturalizmus azért érdemel figyelmet, mert főleg az egyes társadalmi szaktudományok módszertani fegyvertárának bővítésével ezt

a felismerést támasztja alá. De a kérdésekre adott komplex válasz, mely a különböző szinteket (szaktudományok, filozófia) differenciáltan veszi figyelembe, csak a marxizmus szellemében lehetséges. Egyik feladatunknak éppen azt tartjuk, hogy a marxizmus és a strukturalizmus viszonyát e kérdésben segítsük tisztázni.

Az exponált kérdések közül nem jelentéktelen az, hogy milyen felosztási elvet lehet alkalmazni a tudományok területén. Itt még egy összefüggésre feltétlenül utalnunk kell. A természet és a történelem merev elszakítása ellenére maga Rickert is elismeri, hogy a kultúrtudományokon belül is előfordulhatnak „természettudományi, tehát egyetemesítő alkotórészek"[22]. Vagyis bizonyos területeken elképzelhető az egyetemesítő és az értékvonatkoztató eljárás összekapcsolása (a törvények elismerése). A primitív kultúrák vizsgálatára, a jogtudományra, a nemzetgazdaságtanra utal többek közt. Az említett tudományok elkülönítése vezetett később a „szociális" és a „humán"-tudományok megkülönböztetéséhez, melyet Lévi-Strauss is elfogad.[23] A jogtudományt, a politikai és gazdasági tudományokat, a szociológiát és a szociálpszichológiát Lévi-Strauss az ún. szociális tudományok közé sorolja. Az ő különbségtevésének alapja azonban távolról sem a rickerti felfogás, hisz a természettudományos fogalomalkotást, a strukturális szemléletet az ún. humántudományokra is kiterjeszti (ide sorolja az archeológiát, a történelmet, az etnográfiát, a nyelvészetet, a filozófiát, a logikát, a pszichológiát stb.). Lévi-Strauss különbségtevésének az az alapja, hogy egy tudománynak milyen a viszonya az adott partikuláris társadalomhoz. A szociális tudományokra szerinte egyfajta „centripetális attitűd" jellemző, mert az adott társadalmon belül helyezkednek el: technikai feladatot látnak el, céljuk az adott társadalom funkcionálása érdekében tett gyakorlati beavatkozások megalapozása. A humántudományoknak ezzel szemben „centrifugális attitűdöt" tulajdonít, mert minden partikularitáson kívül találhatók, nézőpontjuk meghaladja az adott társadalmat.

Amikor a strukturalizmus szélesebb összefüggéseinek, történelmi hátterének megrajzolása céljából a polgári filozófia néhány alapproblémájára kitértünk, e filozófiának a társadalmi fejlődés által kiváltott válságáról, és a kérdésfeltevéseiben kitapintható reális tudományelméleti problémákról kellett szólnunk. A neokantianizmus mellett a fenomenológia és a neopozitivizmus is nagy teret szentel a tudományos megismerés vizsgálatának, e két utóbbi irányzat azonban kevésbé érdeklődik a társadalomtudományok specifikus problémái iránt. A neopozitivizmus például – amint az többek közt Carnap fizikalizmusából kitűnik – alapjában hű marad a hagyományos pozitivisztikus elméletek redukcionizmusához, így az autonóm társadalomtudományokat kérdésessé teszi. Keretei között az ember, a társadalom specifikumát firtató kérdések haszontalan metafizikának minősülnek. A polgári filozófiának a XIX. század második felétől elmélyülő válsága azt jelenti, hogy a tudományosság és a világnézetiség kritériuma egy rendszeren belül összeegyeztethetetlennek mutatkozik. Most már a társadalom és az ember problémáival kapcsolatos állásfoglalás meghatározott viszonyban van azzal, hogy egy adott gondolkodó, vagy irányzat, a világnézeti jelleg és a tudományosság szembeállítása után melyik pólus mellett tör lándzsát. Míg a XIX. századi pozitivizmus és a neopozitivizmus a társadalomról való reflexiót feloldja valamely természettudományban, addig a világnézeti jellegű irányzatok fő feladatuknak tekintik az ember, a történelem problémáinak tárgyalását, de – mint szó volt róla – elvileg másképp tartják megközelíthetőnek, mint a természetet. Az intuíció, a megértés, az átélés, az individualizáló fogalomalkotás, az értékvonatkoztatás – ezek szerintük a társadalom, a történelem megismerésének kategóriái. A konkrét társadalomtudományok mindkét esetben mostoha helyzetbe kerülnek. Az előzőben elvesztik autonómiájukat a természettudományokkal szemben, az utóbbiban a szubjektív önkény prédáivá válnak. Mindennek perdöntő jelentősége van számunkra, mert a strukturalizmus mint metodo-

lógiai irányzat az egyik humántudományban, a nyelvészetben jelentkezik, s mint filozófia a humántudományok e felemás helyzetéből indul ki, azzal a céllal, hogy tudományos megalapozásukat egy általános elmélet keretében a strukturalista nyelvészet eredményeire támaszkodva biztosítsa, s hogy a mai igényeknek megfelelően egy új szcientizmust alakítson ki.

*

Mielőtt áttérnénk a strukturalizmus tulajdonképpeni ismertetésére, két megjegyzést kell tennünk.

A strukturalizmus – mint láttuk – harcol a polgári filozófia idealista hisztoricizmusa (a neokantianizmus, életfilozófia, Croce) ellen. Ugyanakkor nem hallgathatjuk el, hogy a húszas években a II. Internacionálé mechanicizmusának, objektivizmusának, a szubjektív tényező lebecsülésének visszahatásaként a marxizmuson belül is jelentkezett egy szubjektivista, voluntarista hisztoricizmus. Ezellen már Lenin is fellépett a „»Baloldaliság« mint a kommunizmus gyermekbetegsége" című munkájában. Ezek ellen az újjáéledő tendenciák ellen harcol a hatvanas években Louis Althusser, akinek egész gondolatkörét igen jól mutatja be az általa válogatott és a Kossuth Könyvkiadó által 1968-ban kibocsátott tanulmánykötet: „Marx – az elmélet forradalma". Althusser marxista és nem strukturalista, de elméleti antihisztoricizmusa párhuzamot mutat a strukturalizmussal.

Althusser értékelésére, koncepciójának taglalására ez az írás nem hivatott, így a vele kapcsolatos igen fontos problémákra itt nem térhetünk ki.

A második megjegyzés a struktúra fogalmára vonatkozik. Félreértések elkerülése céljából azonnal le kell szögezni, hogy a strukturalizmus egyrészt nem a struktúra klasszikus, szaktudományos definícióiból indul ki, s másrészt egyáltalán nem a struktúra definíciója a lényeges benne.

R. Bastide a következőképpen foglalja össze a „struktúra"

szó használatának történetét. Kiindulópont a latin struere (építeni) ige, először tehát építészeti jelentése volt („az a mód, ahogyan egy épület felépül"). A XVII. századtól kezdve bővül a jelentése: részint az anatómia irányában („az egyes szervek elhelyezkedése"), részint a nyelv irányában („a szavaknak a beszédben való elhelyezkedése", „egy költői forma kompozíciója").

A XIX. században Spencernél, Morgannál és Marxnál jelenik meg a struktúra-fogalom. Spencer nyomán egy sor szociológusnál (például Durkheim, Radcliffe-Brown) biológiai jelentése van, illetve az organikus és a társadalmi struktúra közötti analógia feltételezését foglalja magában. Morgan a „rokonsági rendszerek" problémáit tárgyalja, s mint ismeretes, Marx és Engels sokat hivatkozik rá. Morgantól Marxig, illetve Morgantól Lévi-Straussig tehát a „struktúra" értelmezésének egy másik, egy speciálisan társadalmi iránya is kialakult.

A strukturalista nyelvészet, illetve egyes természettudományok hatására ma általánossá vált a szó használata. „A strukturalistákat" főleg az különbözteti meg, hogy ideológiát építenek rá, illetve a *jel*, a *jelentés*, a *szimbólum* problémakörrel kapcsolják össze. Bár nem egységes a definíciójuk, megfigyelhető náluk az az alapjában véve pozitív törekvés, hogy az egyes szaktudományok egységesítését terminológiai síkon is igyekeznek előmozdítani.

II. A nyelvészeti strukturalizmus

1. A NYELVTUDOMÁNY HELYZETE SAUSSURE FELLÉPÉSÉIG

A XX. századi nyelvtudomány megalapítója Ferdinand de Saussure. Ahhoz azonban, hogy megértsük, tevékenysége, a strukturális szemléletnek a nyelvtudományba való bevezetése miben jelentett forradalmi fordulatot, szükséges néhány vonással jellemezni a nyelvészet XIX. századi helyzetét.

Saussure fellépése előtt a nyelvészetben az összehasonlító-történeti módszer uralkodott. Pontosabban: először csak az összehasonlító módszer jelent meg. Alkalmazásához a szanszkrit nyelv felfedezése és az összehasonlító anatómia példája adta meg a lökést. A fő cél ekkor a nyelvek rokonságának megállapítása, s még nem a nyelvek történetének nyomonkövetése (Bopp, Grimm, Schlegel, Schleicher az irányzat fő képviselői). Bopp mellett, akit az összehasonlító módszer bevezetése miatt a nyelvtudomány megalapítójának tartanak, Schleicher nevét fontos kiemelnünk. Schleicher megkoronázta a nyelvrokonság elméletét az indoeurópai alapnyelv rekonstruálásával. Elméletére nagy hatással volt a darwinizmus; az organizmusnak tekintett nyelv fejlődését evolucionista módon fogta fel. Összekapcsolta a nyelv-tipológiát és az evolucionizmust. Ez azt jelenti, hogy a nyelvek típusba sorolását – izolá-

ló, agglutináló, flektáló nyelvek – egyben fejlődési sornak is tekintette: Legkezdetlegesebbek az izoláló, legfejlettebbek a flektáló (tehát az indoeurópai) nyelvek. Ezek legtökéletesebb képviselője viszont a szanszkrit. A szanszkrit létrejöttével befejeződött a fejlődés, azóta az indoeurópai nyelvek csak hanyatlanak. Az a szakasz tehát, amelyet a nyelvtudománynak lehetősége van nyomon követni, már a hanyatlás szakasza.

A XIX. század utolsó nagy iskolája az újgrammatikusok mozgalma volt (Brugmann, Osthoff). A fonetika törvényeinek abszolút jellegét vallották, a nyelv hisztoricista és pszichologista felfogásának talaján álltak. Az ő fellépésük jelentette az összehasonlító módszerről a tulajdonképpeni történelmi módszerre való áttérést. Felléptek azellen, hogy korábban minden tudományos erőfeszítés az indoeurópai alapnyelv rekonstruálásában merült ki, s hogy a nyelvek újabb fejlődése nem állt a figyelem központjában, sőt bizonyos megvetés tárgya volt. A hisztoricizmust azonban dogmatizálták, ami tanításukat egyoldalúvá tette. Jellemző Hermann Paul kijelentése: „A nyelv egyedüli tudományos kutatása a történeti módszer . . . az olyan tudományos nyelvészeti kutatás, amely nem történeti céljaiban és módszereiben, csak a kutató felkészületlenségével vagy a rendelkezésére álló források elégtelenségével magyarázható."[1] Pszichologizmusuk emellett oda vezetett, hogy lényegében lemondtak a nyelvtudomány autonómiájáról.

A vázolt előzmények fényében kell értékelni Saussure fellépését. Ha Saussure szembeállítja egymással a szinkroniát (a nyelv állapotát) és a diakroniát (a nyelv történetét), az előbbi elsőbbségét hangsúlyozva, ezt az egyoldalú hisztoricizmussal szemben teszi. Ha pedig a nyelv önállóságát emeli ki, akkor a túlzó pszichologizmussal szemben lép fel, s a nyelvtudomány függetlenségéért harcol. Ez a megjegyzés azért fontos, mert egyes követői tanítását eltúlozták, ami ezekben a kérdésekben félreértésekre adhat alkalmat.

2. FERDINAND DE SAUSSURE MUNKÁSSÁGA ÚJ SZAKASZ A NYELVTUDOMÁNYBAN

A strukturalizmus, mint módszertani elv, s mint tudományos iskola, a Prágai Nyelvtudományi Kör tevékenységének eredményeként jött létre. A struktúra kifejezést is a prágaiak használták először. Az alapelvek mégis Saussure „Cours de linguistique générale" (Általános nyelvészeti előadások) című művében találhatók meg, abban a könyvben, melyet az egész XX. századi nyelvtudomány forrásának tekint.

A „Cours de linguistique générale" Saussure-nek a genfi egyetemen 1907-től 1911-ig tartott általános nyelvészeti előadásait tartalmazza. A könyvet Saussure tanítványai, Bally és Sechehaye adták ki 1916-ban, nagyrészt az előadásokról készített feljegyzések alapján; a végleges szöveg és a szerkesztés tehát tőlük származik. Bally és Sechehaye általában hűen értelmezik és adják vissza a saussure-i gondolatokat, bár egyes esetekben eltúlozzák, szélsőségesen fogják fel mesterük nézeteit. Míg például az elmélet egyes részleteit pontosan reprodukálják, a részek sorrendjét néhol megváltoztatják, ami bizonyos hangsúlyeltolódásokat eredményez. E hangsúlyeltolódásokból következően volt sokáig általános az a vélemény, hogy Saussure abszolút módon elválasztotta egymástól a szinkroniát és a diakroniát, holott ennél sokkal dialektikusabb felfogást képviselt.

Saussure elméletének fő pontjai a következők:

1. Kiindulópontja az egyedi beszédaktus, melynek individuális, megismételhetetlen jellegét hangsúlyozza. Rámutat: minden szó kiejtése esetről esetre más, de ez mégsem akadályozza meg, hogy különböző megjelenéseiben is felismerjük ugyanazt a szót. Az esetről esetre különböző kiejtésekben van tehát egy állandó elem, amely a felismerést lehetővé teszi. Ez az elem viszont nem lehet a hangzó szubsztancia, melyben a

beszédaktus testet ölt, hisz – mint láttuk – épp a hangzás az, ami változik.

A megoldás az, hogy a hangok, melyeket a beszédaktusban produkálni tudunk, kontinuumot alkotnak, s a beszélők e kontinuum tagolása révén olyan határokat hoznak létre, melyeken belül a fizikailag különböző hangokat azonosnak tekintik. Az egyedi kiejtések, s azon határok, melyek a kiejtés egyedisége ellenére lehetővé teszik a hangok azonosítását, különböző osztályt alkotnak. Az első osztályba az ún. *parole* (beszéd), a második osztályba az ún. *langue* (nyelv) jelenségei tartoznak. A langue Saussure szerint társadalmi intézmény, a beszélők fejében levő modell, míg a parole e modell egyéni megvalósítása: „A nyelvet a beszédtől elválasztva egyúttal elválasztjuk 1. a társadalmit az egyénitől, 2. a lényegest a járulékostól és a többé-kevésbé véletlentől is." Míg a beszéd „egyéni akarati és értelmi aktus", amelyben meg kell különböztetni a „kombinációkat, amelyek által a beszélő a nyelv kódját a maga egyéni gondolatának a kifejezésére használja föl" a pszichofizikai mechanizmustól, addig a nyelv „olyan tárgy, melyet külön-külön lehet vizsgálni", mert homogén természetű.[2] Ez a megkülönböztetés Saussure elméletének sarkköve.

A parole és a langue fogalma mellett Saussure bevezeti a *langage* (nyelvezet) fogalmát is, amely mintegy magában foglalja az előző kettőt. A langage mint olyan, nem lehet a nyelvtudomány tárgya, mert különböző síkok, heterogén elemek keverednek benne. „A nyelvezet egészében véve sokoldalú és heterogén; több szférához kapcsolódik, egyidejűleg fizikai, fiziológiai és pszicho-fizikai jellegű, s még emellett az egyéni meg a társadalmi területhez is tartozik; az emberi jelenségek egyik kategóriájába sem lehet besorolni, mert nem tudjuk, hogyan lehet ennek egységét kielemezni."[3] Ezzel szemben: „A langue... önmagában egész és osztályozási elv."[4] Most már látjuk, miért oly döntő fontosságú a parole és a langue megkülönböztetése. Azzal, hogy „a nyelvezet különböző tényei" közül kiemeljük a langue-ot, elválasztva az egyéni megnyilvá-

nulások végtelen tömegétől, olyan tárgyat nyertünk, amelynek tanulmányozása valóban tudomány lesz: a nyelvtudomány a szó igazi értelmében vett tudomány rangjára emelkedik. *A strukturalizmus ennek alapján, e pontra hivatkozva indul ki a nyelvtudomány eredményeiből, mikor a humántudományok megalapozását tűzi ki célul.*

2. Saussure a langue-on belül megkülönbözteti a rendszer állapotainak tudományát és a változások tudományát. Az előző azonos a szinkronikus, az utóbbi a diakronikus nyelvészettel. Azt vallja, hogy a diakronikus jellegű vizsgálatokat alá kell rendelni a rendszer tanulmányozásának, vagyis a szinkronikus nyelvészetnek, mert „A diakronikus jelenségeknek a tanulmányozása útján a szinkronikus állapotok nem ismerhetők meg."[5] Ennek megvilágítására a következő hasonlatot használja: „Egy sakkjátszmában bármely adott helyzetnek sajátos tulajdonsága, hogy független azoktól, amelyek megelőzik; teljesen közömbös, hogy ilyen vagy olyan úton jutott odáig: annak, aki az egész játszmát követte, a legkisebb előnye sincs azzal a kíváncsival szemben, aki éppen a kritikus pillanatban nézi meg a játék állását."[6]

A szinkrónia és diakrónia megkülönböztetése szintén döntő jelentőségű a strukturalizmus szempontjából. Meg kell azonban jegyezni, hogy e megkülönböztetés Saussure-nél módszertani jellegű, s korántsem jelenti a diakronikus aspektus jelentőségének tagadását, mint ahogy genfi követői, például Bally, értelmezték. Jellemző, hogy már a klasszikus strukturalista nyelvészet képviselői: a Prágai Nyelvészeti Kör tagjai is bírálták a genfi iskola egyoldalúságát, elismerve a diakrónia jogait: „Nem lehet áthághatatlan barrikádot emelni a szinkronikus és a diakronikus nyelvészet közé, mint ahogy a genfi iskola teszi" – írják a Prágai Nyelvészeti Kör kollektíve szerkesztett téziseiben.[7]

3. Saussure következő alapelve, mely szintén a strukturalizmus fontos elemévé válik, ebben a mondatban foglalható összse: „a nyelv forma és nem szubsztancia"[8]. Ez azt jelenti, hogy

egy rendszer adott állapotára nem a rendszer elemei, hanem a köztük fennálló, kölcsönösen egymástól függő relációk jellemzők. „Az, hogy egy jel fogalom jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek."[9] Következésképpen az egyes jelek jelentését az adott jeleknek a többire való vonatkozásán belül megvalósuló értékként kell felfogni, ami ismét a sakk-példa segítségével világítható meg: „A figurák viszonylagos értéke a sakktáblán való helyzetüktől függ, mint ahogy a nyelvben minden elemnek az összes többi elemmel való oppozíciója által van értéke".[10]

Ennek a tételnek fontos szerepe van mind a szoros értelemben vett nyelvtudományban, mind a többi humántudományon belül tért hódító strukturalista kutatásokban (etnológia, irodalom, kritika stb.). A nyelvtudományban nevezetesen az a jelentősége, hogy lehetővé tette a fonológia elméletének kialakulását, mely mindenképpen a XX. század egyik nagy lingvisztikai eredménye. A fonológia elméletét a prágai iskola dolgozta ki, a későbbiekben visszatérünk rá. Itt arra szorítkozunk, hogy a problémát egy példával illusztráljuk. A XIX. században a fizika új eredményei fényében elsősorban a beszédhangok fizikai tulajdonságát: képzésük helyét, módját, hangmagasságát stb. tanulmányozták. A nyelvészetnek ezen kérdésekkel foglalkozó ágát fonetikának nevezik. Nos, a klasszikus fonetika egy sor nehézséget nem tudott leküzdeni. Tekintsük az *i* hangot. Más-más fizikai tulajdonságokkal rendelkezik, ha egy gyermek, egy nő, vagy egy férfi ejti ki, mégis ugyanazon *i* hangnak fogjuk fel mindhárom esetben. Ha csak az önmagában vett, elszigetelt hang fizikai tulajdonságait, képzésének módját, rezgésszámát stb. vizsgáljuk, nem tudjuk megmagyarázni a jelenséget. De a fonológia annak a belátásnak alapján, hogy a nyelvben nem annyira az egyes elemek, nem a „szubsztancia", mint inkább az elemek közötti korrelációk, az egyes elemek közötti *különbségek* számítanak[11], megoldja a problémát: az *i* hang, tudniillik egy rendszer eleme, s a rendszer többi elemére való vonatkozásában, nem pedig önmagában az,

ami. A jelentés hordozóinak is a rendszerben meglevő korreláció-hálózatok, az elemek közötti különbségek, oppozíciók, nem pedig az önmagukban vett elemek tekinthetők.

4. A fentiekből következik, hogy szükséges a *rendszer* fogalmának bevezetése. A jelek együttese ugyanis zárt rendszert alkot. A nyelvész feladata az, hogy elsősorban a rendszert tanulmányozza, eltekintve minden nyelven kívüli referenciától. Az elemek csakis abból az egészből kiindulva érthetők meg, amelyhez tartoznak. „Az egyetemes egészből kell kiindulni, hogy aztán elemzés útján kapjuk meg a benne elfoglalt elemeket."[12] Ez azt jelenti, hogy a nyelvész magatartásának is szisztematikusnak kell lennie. Akkor is, ha történetesen nem más a feladata, mint egy minimális egység leírása, az illető egységet összes lehetséges oppozíciójában, kapcsolatában kell látnia, mivel értéke csak így határozható meg. A legkisebb egység leírásához is végső soron a totalitásból kell kiindulnia, mely biztosítja az egyes elemek értékét.

Saussure nem használja a struktúra kifejezést. Terminológiai szempontból paradox helyzet áll elő: nem fordul elő nála annak az irányzatnak alapfogalma, mely éppen rá hivatkozik. A dolog lényegét tekintve azonban nincs ellentmondás: *a rendszer* fogalma előlegezi a prágaiak *struktúra* fogalmát, ha azzal nem is egyezik meg teljesen.

Az a tétel, hogy a rendszer elsőbbséggel rendelkezik az alkotóelemekkel szemben, két megjegyzést kíván meg. Az első az lenne, hogy ezzel van szoros összefüggésben a szinkron aspektus elsőbbségének leszögezése. A nyelv rendszer-jellege maga után vonja, hogy a lingvisztikának azon a síkon kell folytatnia a kutatásait, amelyen a különböző egységek és struktúrák *együttléteznek:* az egyidejűség, a funkcionális együttlétezés, a szinkrónia síkján.

A második megjegyzés az lenne, hogy Saussure-nek ez a tétele, tőle teljesen függetlenül, más területen is megfogalmazást nyert, szintén hivatkozási alapot nyújtva a mai strukturalizmusnak. A század elején kialakult Gestalt-pszichológiára gon-

dolunk, mely ott, ahol a régi felfogások egyes elemeiből kiindulva akarták megérteni a pszichikumot, közvetlenül a megfigyelő előtt megjelenő struktúrákat tekinti kiindulópontnak, azt vallva, hogy az egész: több, mint a részek összessége, következésképpen visszavezethetetlen az alkotóelemekre.

5. Végül a *jel* problémáira kell kitérni, mint a „Cours de linguistique générale" egyik legfontosabb témájára. A nyelvi jel – Saussure szerint – „egy fogalom és egy hangkép egysége".[13] E két alkotórész megjelölésére a *signifié* (jelentett) és *signifiant* (jelentő) kifejezéseket használja. A signifié tehát egy adott hangsorhoz kapcsolódó fogalom, míg a signifiant ennek a hangsornak „pszichikus lenyomata", „pszichikus képe". Figyeljük meg: a nyelvi jel nem pusztán a hangsor, vagy annak a képe, hozzá tartozik a signifié is. E két oldal egymásra vonatkozásában jön létre a *jelentés* viszonya. Az önmagában vett nyelvi jel tehát így ábrázolható:

$$\frac{\text{signifié}}{\text{signifiant}}$$

A jel, mint a signifiant és signifié egysége Saussure óta a nyelvtudomány lényeges elemévé vált, s bevonult a tágabb értelemben vett strukturalizmus bázis-fogalmai közé is. Ebben azonban nem merül ki a jel meghatározása. Mint fentebb láttuk, a jel csak a saját síkján elhelyezkedő összes többi jelhez való oppozíciós viszonyában hordoz egy meghatározott jelentést. Vegyük a *lupus* (farkas) latin szó tárgyesetét: *lupum*. Itt az *um* elem (mint jel) a tárgyesetet a főnévragozás összes többi esetével (*us, i, o,* stb.) való szembenállásában fejezi ki. Ezt az utóbbi vonatkozást foglalja magában a *nyelvi érték* fogalma. A jelentés viszonya (signification) tehát nem ábrázolható pusztán a fentebbi ábra segítségével, azt ki kell egészíteni:

$$\ldots \frac{\text{signifié}}{\text{signifiant}} \longleftrightarrow \frac{\text{signifié}}{\text{signifiant}} \longleftrightarrow \frac{\text{signifié}}{\text{signifiant}} \ldots$$

Saussure zseniálisan határozza meg a nyelvi érték mibenlétét. Az azonosság és a különbség egységét látja benne, mint a nyelven kívüli értékekben is.[14]

A nyelvi jel és a jelentés problémáinak ez a megoldása a prágai iskola fonológiai kutatásaiban, Hjelmslev általános nyelvészeti elméletében további kidolgozást nyer, s a szemantikai problémák legújabb strukturalista megközelítéseinek is alapja (pl. Greimas esetében), melyekre még visszatérünk.

Saussure a nyelv önkényes, s ebből következő társadalmi voltát, valamint lineáris jellegét húzza alá. Az önkényesség a signifiant és signifié fent vázolt viszonyának az alapja; hisz ha természetadta kapcsolat lenne köztük, nem függnének a nyelvi rendszer velük együtt létező többi egységétől. A linearitás azt jelenti, hogy a nyelv egy dimenziójú: az időbeli egymásutániság síkján tagozódik mind a signifiant, mind a signifié vonatkozásában tovább nem osztható legkisebb egységekre, melyek közül egyszerre csak egy ejthető ki. A linearitás elvét – mint látni fogjuk – Jakobson később módosította.

Az említett pontokon kívül Saussure még egy vonatkozásban a strukturalizmus előkészítője. A nyelvtudományt a jelekről szóló – még megalkotásra váró – általános tudomány (a szemiológia) részeként fogta fel. A szemiológia programja ma rendkívül népszerű. Egyes strukturalisták hajlanak arra, hogy az összes tudományt, főleg a társadalomtudományokat, a szemiológia részének tekintsék, abban oldják fel.

3. A STRUKTURALISTA MÓDSZER KIALAKULÁSA ÉS FEJLŐDÉSE

A nyelvészeti strukturalizmus nem más, mint az ismertetett elvekből folyó következmények levonása és alkalmazása. Maga a struktúra szó az említett elvek jegyében folyó nyelvészeti kutatások alapfogalmának jelölésére csak 1928-ban, a Hágában tartott első nemzetközi nyelvész-kongresszuson jelent meg,

amikor a Prágában tevékenykedő három orosz nyelvész: N. S. Trubetzkoy, R. Jakobson, és S. Karcsevszkij kifejtette a fonológia alapelveit.

A Prágai Nyelvészeti Kör 1928–1936-ig állt fenn, az említetteken kívül tagjai voltak: Trnka, Mukarovsky, Havranek, Mathesius. 1929-től megjelentették a „Travaux du Cercle Linguistique de Prague" (A Prágai Nyelvészeti Kör Munkái) című kiadványukat, melynek kollektíve fogalmazott téziseiket tartalmazó első füzete (1929) mintegy kiáltványuknak tekinthető.

Bár az a kulturális hagyaték, melyből a Prágai Nyelvészeti Kör merít, nem saussure-i, a Saussure-rel való szellemi kapcsolatuk rendkívül szoros. Ennek a kapcsolatnak – a szellemi folytonosságon túl – személyes alapja is van: Karcsevszkij Saussure tanítványa volt, 1905-től kezdve hallgatta genfi előadásait. Karcsevszkij – miután 1917-ben hazatért – megismertette a fiatal moszkvai nyelvészeket Saussure tanításaival. Így ezek a tanítások nem voltak ismeretlenek a Moszkvai Nyelvészeti Kör előtt (mellyel kapcsolatot tartott Majakovszkij és a fiatal Jakobson is), és az orosz formalista iskola előtt sem.[15] Így amikor Jakobson 1920-ban Prágába megy, nemcsak a Moszkvai Nyelvészeti Körben szerzett tapasztalatait viszi magával, hanem Saussure ismeretét is. Természetesen maga Karcsevszkij is Saussure örökét képviseli a prágaiak között.

A prágai iskola Saussure mellett Baudouin de Courtenayt tekinti ősének. Baudouin de Courtenay – lengyel nyelvész – 1900 és 1918 között a kazanyi, krakkói, pétervári egyetemeken tanított, s a fiatal moszkvai nyelvészekre közvetlen hatást gyakorolt. Tanításaiban azokat a problémákat érintette, melyeket a kísérleti fonetika fejlődése vetett fel. Utaltunk már arra, hogy a fonetika nem tudta megmagyarázni: a képzés szempontjából különböző fonetikai jelenségek hogyan alkothatják ugyanazt a nyelvi jelt. Baudouin de Courtenay a problémát úgy próbálta megoldani, hogy megkülönböztette az ún. fiziofonetikát (a tulajdonképpeni fonetikát, mely a hangok

fizikai sajátosságait írja le) és a pszichofonetikát, (mely a hangokat nem pusztán fizikai szempontból, hanem jelentés-megkülönböztető mivoltukban is vizsgálja). Az, amit Baudouin de Courtenay pszichofonetikának nevez, a prágaiak fonológiai elméletének közvetlen előzménye.

Az 1929-es „Tézisek" kiindulópontja, hogy a nyelv: funkcionális rendszer. „A nyelv kifejezési eszközök rendszere, melyek egy célt szolgálnak. Nem érthetünk meg egyetlen nyelvi tényt sem anélkül, hogy ne vegyük számításba azt a rendszert, melyhez tartozik."[16] Ebben felismerhetjük azt a saussure-i gondolatot, hogy az egész több, mint az elemek összege, s hogy következésképpen az egyes tényeket a totalitásból kiindulva kell megközelíteni.

A nyelv rendszerként való felfogásából a prágaiaknál is a szinkron aspektus elsőbbségének hirdetése következik: „Ahhoz, hogy megismerjük egy nyelv lényegét és jellegzetességét, a tények szinkronikus elemzése a legjobb módszer."[17] Ám – mint említettük – a prágaiak ebben a kérdésben meghaladják Saussure-t. Bár Saussure tisztában volt vele, hogy a nyelv mint szisztéma történeti termék, s bár az is igaz, hogy a szinkron és diakron aspektus abszolút szembeállítása nem tőle, hanem tanítványaitól származik, a prágai iskola felismerései előrelépést jelentenek. A rendszer elsőbbrendűségének abszolutizálása alapján a változásokat csak mint a rendszerhez képest külső eseményt, tehát mint véletlent lehet felfogni (ezt sugallja Saussure idézett sakk-hasonlata is). A prágaiak a következő tételt szegezik ezzel szembe: „Nem lenne ... logikus feltételezni, hogy a nyelvi változások a rendszer szempontjából nem jelentenek mást, mint véletlen és heterogén erőszakot." Rámutatnak, hogy a változás és a rendszer fogalma nem hogy kizárják, hanem éppen feltételezik egymást, a változás nemcsak a rendszer ellen hat, hanem annak fenntartása érdekében is: „A nyelvi változások gyakran a rendszert, annak stabilizációját, rekonstrukcióját stb. célozzák. Így a diakronikus kutatás nem hogy nem zárja ki a szisztéma és a funkció fogal-

mait, hanem ellenkezőleg, tökéletlennek bizonyul, ha nem veszi számításba őket."[18]

A rendszer és az esemény egymást feltételező voltát (a rendszer elsőbbségének fenntartása mellett) számtalanszor hangsúlyozza például Jakobson: „Minden átalakulást a szinkrónia szempontjából kell vizsgálni, milyen volt az átalakulás előtt és utána."[19]

A „Tézisek"-ben azt a feladatot tűzik maguk elé a prágaiak, hogy feltárják „a nyelvi szinkrónia és fejlődésük struktúratörvényeit". Felmerül a kérdés, mit értenek struktúrán, a struktúrafogalom bevezetése pusztán terminológiai újításnak tekinthető-e? Ennél többről van szó. Erre utal pusztán az a tény is, hogy egy új területnek, a fonémarendszerek tanulmányozásának alapfogalmaként használják először. Nem adják meg az általuk használt struktúrafogalom definícióját, de számtalan megjegyzésből kiviláglik, hogy mást értenek rajta, mint a „rendszeren". Az egyes rendszerek egymást feltételező egységekből épülnek fel, s ezen egységek belső elrendezését tekintve különböznek egymástól. Az, amiben egymástól különböznek, tehát alkotórészeik belső rendje, elrendeződése – éppen ez lenne a struktúrájuk.

A nyelvi rendszerek struktúratörvényeinek feltárása megköveteli az összehasonlító módszer alkalmazását is. Csak míg a hagyományos összehasonlító módszert a rokonnyelvekre alkalmazták, addig a strukturalista szemléletű kutatás előnyben részesíti az egymástól minél távolabb álló nyelvek összehasonlítását.[20] Ugyanis az általános struktúratörvények, például a fonológiai rendszerek struktúrájának törvényei így állapíthatók meg: „Ha a fonológia elveit sok, erősen különböző nyelvre alkalmazzuk, hogy feltárjuk fonológiai rendszerüket, s ha ezeknek a rendszereknek a struktúráját tanulmányozzuk, hamarosan észre fogjuk venni, hogy egyes korreláció-kombinációk előfordulnak a legkülönbözőbb nyelvekben, mások viszont sehol sem fordulnak elő. Éppen ezek lesznek a fonológiai rendszerek struktúrájának a törvényei."[21]

E ponton szükséges felelni arra a kérdésre, mi a *fonológia?* A prágaiak közül főként Trubetzkoy művelte, de alapelveit – mint említettük – Trubetzkoy, Jakobson és Karcsevszkij fejtette ki az 1928-as Hágai Nyelvész-Kongresszuson. Ezeket az alapelveket rögzítették az 1929-es „Tézisek"-ben is. A fonológia a nyelv hangállományának vizsgálatából született. Az az alaptétele, hogy meg kell különböztetni a *hangot* mint *objektív fizikai tényt,* mint *képzetet,* s mint egy *funkcionális rendszer elemét.*[22] Az a hangtartomány, melyet képesek vagyunk kiejteni és érzékelni, kontinuumot alkot, tehát gyakorlatilag végtelen az általunk képezhető és felfogható hangok száma. De: „a szubjektív akusztikus-motorikus képzetek csak annyiban elemei egy nyelvi rendszernek, amennyiben ebben a rendszerben jelentés-megkülönböztető funkciót hordoznak". Mivel a jelentés-megkülönböztető funkciót csak a többi elemre való vonatkozásukban tölthetik be, „ezen fonológiai elemek érzéki tartalma kevésbé lényeges, mint a rendszeren belüli kölcsönös viszonyaik"[23]. Ezt a fonológiai rendszer *strukturális elvének* nevezik.[24] Nem nehéz meglátni benne Saussure kijelentésének visszhangját: „a nyelv forma és nem szubsztancia." Ebből az alapelvből kiindulva a szinkronikus fonológia a következő kérdéseket vizsgálja:

1. Jellemzi a fonológiai rendszert, vagyis megállapítja a legegyszerűbb jelentéssel bíró akusztikus-motorikus képek repertoárját egy adott nyelvben. A legegyszerűbb jelentéssel bíró akusztikus-motorikus képek (hangképek) a fonémák. A fonéma a fonológia alapfogalma. Minden nyelvben más és más hangok tölthetik be a legkisebb jelentéshordozó (jelentés-megkülönböztető funkcióval rendelkező) egység szerepét, így minden nyelv részben más fonémákkal rendelkezik.

Annak megállapítása után, hogy az egyes nyelvek mely fonémákkal rendelkeznek (milyen különbségek töltik be a legkisebb jelentés-megkülönböztető egység szerepét) megállapítja a fonémák közötti relációkat, vagyis leírja a kérdéses nyelv struktúrájának sémáját.

A fonológiai korrelációt mint a jelentéssel bíró különbségek speciális típusát határozza meg. Egy fonológiai korreláció fonémapárok sorozatából áll, melyen belül az egyes fonémák ugyanazon kritérium („megkülönböztető jegy") alapján különböznek egymástól. A magyar nyelvben például a következő fonéma-párok fonológiai korrelációt alkotnak:

b d g . . . .
p t k . . . .

Az egyes párokon belül a fonémák ugyanazon kritérium („megkülönböztető jegy", vagy „disztinktív jegy") alapján (zöngésség) különböznek egymástól, míg a többi jegyben megegyeznek. Arra, hogy az a jegy, melyben különböznek (zöngésség) jelentés-megkülönböztető funkciót tölt be, álljon itt a következő példa:

tér – dér

Fonológiai korrelációt alkot a következő sorozat is:

o ö . . . .
ó ő . . . .

Ebben az esetben a kiejtés időtartama a disztinktív jegy. Egyes nyelvek a kiejtés időtartama alapján létrejövő oppozíciót nem használják fel mint jelentés-megkülönböztető eszközt, így ezekben a nyelvekben a hosszúság-rövidség szembeállítása nem alkot fonológiai korrelációt (következésképpen egy magánhangzó hosszú vagy rövid változata nem fonéma).

2. A fonológia meghatározza, hogy az elméletileg lehetséges fonémakombinációk közül melyek realizálódtak egy adott nyelvben.

3. Leírja a kérdéses fonémák felhasználását és gyakoriságát.

4. Végül megvizsgálja az egyes fonológiai különbségek morfológiai felhasználását (ez a szláv nyelvekben fontos különösen).[25]

Az a meghatározás, hogy a nyelv funkcionális rendszer, megköveteli a funkció fogalmának elemzését is. Erre is találunk támpontot a „Tézisek"-ben. A funkció fogalmát részint a „használat" szinonimájaként, részint szélesebben értelmezik, mivel nem tartják visszavezethetőnek tisztán a nyelv szubjektív használatára. A funkció szorosan kapcsolódik náluk az intenció fogalmához: az intenció ugyanis jól megkülönböztethető funkciók és modalitások rendszerében objektiválódik.

Annak feltárása, hogy mit értenek a prágaiak ezen a fogalmon, azért is fontos, mert a nyelvtudományon belül is megjelent az erre a fogalomra hivatkozó iskola: a funkcionális nyelvészet. Ennek az irányzatnak jelentős képviselője: A. Martinet.[26] A funkcionalisták mindenekelőtt abból indulnak ki, hogy a nyelv a kommunikáció eszköze, a funkció fogalmát ezen belül értelmezik (vagyis úgy, hogy az illető nyelvi egységet abból a szempontból vizsgálják, mi célt szolgál a kommunikáció folyamatában). Ebben az értelmezésben a „funkció" mindig túlmutat a nyelven. A prágaiak nem hagyják figyelmen kívül ezt az aspektust, de erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a nyelv a gondolkodás eszköze is. Sőt kimondják: a beszélő alany legtöbbször gondolkodva, s nem beszélve használja a nyelvet.[27] Ennek megfelelően a következő dimenziókat különítik el: belső (potenciális), külső (manifesztált), valamint intellektuális és affektív (ezen belül: társadalmi és privát, kommunikatív és poétikai, szituatív vagy formulatív) funkciók. Attól függően, hogy ezek közül melyik van előtérben, változnak a nyelv fonetikai, grammatikai és lexikális struktúrái. Például a belső (potenciális) funkció fontosságára rámutatva tévesnek ítélik a nyelv külső fónikus oldalának egyoldalú túlértékelését.[28] Anélkül, hogy az itt felsorolt dimenziókat elemeznénk, felhívjuk a figyelmet arra, miképp értelmezik a nyelv társadalmi szerepét. Attól függően, hogy milyen a nyelvi jel és a külső valóság viszonya, beszélnek a társadalmi szerepen belül a kommunikatív és a poétikai funkcióról. Az előbbi esetében a jel a *signifié* felé irányul, a második esetben *önmagára*.[29] Fontos, hogy

szerintük a *parole* és a *langue* szintjén ugyanezek a funkciók találhatók meg (hamisnak tartják tehát azt a felfogást, mely a langue-nak és a parole-nak más-más funkciót tulajdonít).

A kommunikatív és a poétikai funkciónak a „Tézisek"-ben adott jellemzése rendkívül fontos, mert egyes, ma hódító elméletek kiindulópontjának tekinthetjük. Maga Jakobson ezt a gondolatot fejleszti tovább poétikai jellegű írásaiban, de a strukturalizmusnak az irodalomkritikába való behatolása nyomán a francia új kritikai iskola (főleg R. Barthes) szintén erre hivatkozik.

A Prágai Nyelvészeti Kör megszűnt a harmincas évek végén. Hatása azonban ekkorra már szélesen elterjedt, egyes tagjai pedig tovább folytatták tevékenységüket. Jakobson a negyvenes évektől kezdve az Egyesült Államokban működött, legtermékenyebb korszaka esik erre az időre. Különböző területeken ért el jelentős eredményeket, rugalmasan, egyáltalán nem dogmatikusan alkalmazva a strukturalista módszert. Mivel közvetlenül, személyesen részese annak, hogy a strukturalista szemlélet más humántudományokban is tért hódított, szükséges, hogy nézeteit röviden vázoljuk. Előzőleg azonban meg kell említenünk még egy nyelvészeti iskolát, mely Saussure és a strukturalizmus szellemét képviseli, nevezetesen a Viggo Bröndal és L. Hjelmslev köré csoportosult *koppenhágai kört*. A koppenhágaiak közül Hjelmslev gyakorolta a legnagyobb hatást, a nyelv és a szemantika problémáit jelenleg strukturalista szellemben kutató francia nyelvészek leginkább az ő befolyása alatt állnak (elsősorban Greimas-ra gondolunk).

Hjelmslev rendszere nem más, mint az ismertetett saussure-i tételek újraértékelése. „Ebben az értelemben ... úgy áll előttünk, mint Saussure igazi, talán egyetlen folytatója".[30] Az 1943-ban megjelent „Prolegomena to a New Theory of Language" (Egy új nyelvelmélet prolegomenája) című könyvében a langue és parole, a signifiant és signifié, a forma és szubsztancia, a használat és a struktúra dichotomiáját tárgyalja, míg

„The Language" (A nyelv) (1963) című könyve a szinkrónia és diakrónia kérdését veti fel.

A signifiant-signifié kifejezéspárt a kifejezés és tartalom oppozíciójával helyettesíti. A két sík kölcsönös egymástól függését a prágaiaktól vett *kommutáció*-elvvel jellemzi, melynek értelmében az egyik síkon létrejött megkülönböztetés magával von a másik síkon is egy megkülönböztetést. (Ez a nyelvi egységek létének abszolút feltétele). Ugyanakkor a két sík autonóm is, nincs köztük semmiféle elemről elemre való megfelelés. A köztük levő paralelizmus tehát nem atomista (az elemek megfelelésén nyugvó), hanem strukturális (a relációk, különbségek megfelelésén nyugvó) összefüggés.

Saussure azon tételét, hogy „a nyelv forma és nem szubsztancia", bizonyos értelemben módosítja. Eltérő értelmezést ad ugyanis a szubsztancia fogalmának: nem a hangok fizikai minőségét érti rajta. A forma–szubsztancia kettősség megvan mind a kifejezés, mind a tartalom síkján. A „szubsztanciát" mindkét síkon a forma artikulálja: van tehát a tartalomnak és a kifejezésnek is formája. A grammatika tulajdonképp a *tartalom formáját* vizsgálja, amely a *tartalom szubsztanciájával* szemben a signifiant szerepét tölti be. Erre a formakoncepcióra azért szükséges utalnunk, mert Greimas szerint „megvilágítja a francia strukturalizmus ismeretelméleti pozícióit, és számot ad a szemantikai és szemiológiai kutatások megújulásáról".[31]

Hjelmslev tulajdonképpeni törekvése az volt, hogy egy nyelvészeti algebrát hozzon létre. Ebben a törekvésében különben a strukturalizmusban már meglevő premisszákból indult ki. Azt, hogy a nyelvben nem az érzéki tartalom a lényeges, így fogalmazza meg: „minden ember . . . új eszközök tömegét képes találni ahhoz, hogy ugyanazt a nyelvi struktúrát a gyakorlatba átültesse, hogy ugyanazt a nyelvet beszélje". Erre támaszkodva mondja ki: „A nyelv struktúrájának elemei azokra a nagyságokra emlékeztetnek, amelyekkel az algebra dolgozik: a, b, c, x, y, z stb. olyan nagyságokra, amelyeket az

aritmetikában különböző értékekkel helyettesíthetünk ... Ha betartjuk az algebra szabályait, a nagyságokat úgy jelölhetjük és nevezhetjük meg, ahogyan akarjuk."[32]

A nyelvet játékhoz hasonlítja. Ebben az összefüggésben így határozza meg, mit ért struktúrán: „Egy játék struktúrájának nevezhetjük azon szabályok összességét, melyek megadják a játékban szereplő figurák számát, és azt a módot, ahogyan az egyes figurák kombinálódhatnak a többivel. Ez ugyanúgy különbözik a játék használatától, mint ahogy a nyelv struktúrája különbözik a nyelv használatától."[33] Szerinte tehát a struktúra nem más, mint kombinációs szabály, s a használattal (mely mindig a lehetséges kombinációk egyikének realizálása) áll szemben.

A strukturális nyelvészet legfőbb feladataként egy kimerítő nyelvtipológia megalkotását jelöli meg. A nyelvek tipológiai rokonságának kutatása sokkal több tanulsággal szolgálhat, mint a genetikus rokonság vizsgálata, feleletet ad ugyanis erre a kérdésre: „mely nyelvi struktúrák lehetségesek, és miért pont ezek a struktúrák lehetségesek, míg mások nem". E kérdésre felelve minden más típusú nyelvészetnél jobban meg tudja közelíteni „azt, amit így hívnak: a nyelv természetének problémája". Így a tipológia által a nyelvészet teljes egészében általános szempontokra emelkedik és tudománnyá válik.[34]

Alá kell húzni ezt az utóbbi kijelentést. Hjelmslev egyrészt „a nyelv természetének" kérdését veti fel, másrészt a nyelvészetet a par excellence tudományok rangjára akarja emelni. E két törekvés összefügg, s a strukturalizmus lényegéből fakad. A XVIII. században a nyelv vizsgálata mindig az általános elmélet, „a nyelvfilozófia" szintjén mozgott (bármennyire nem volt még szó „tudományról"), míg a XIX. században általános nyelvészettel alig találkozunk (kivétel: Schleicher), hisz a kutatások mindig a nyelvtörténet valamely részproblémáját (a fonetikai változások kérdését) célozzák. A XX. század nyelvészete Saussure-től kezdve újra „általános nyelvészet", bizonyos szempontból: nyelvfilozófia. Ezt fejezi ki

Hjelmslev törekvése is. Ami a nyelvészetnek a par excellence tudományok rangjára való emelését illeti: ezen a természettudományok egzaktságának, objektivitásának elérését érti. *Általánosság* (univerzalizmus – ahogy Trubetzkoy fejezi ki magát egy helyen) és *tudományosság* – két olyan ideál, melyet a mai strukturalizmus leginkább tisztel a nyelvészetben, s igyekszik a többi humántudományba átplántálni. Megjegyezzük, az a tény, hogy az általános nyelvészet hiányzott a XIX. században, s visszatért a XX. században, N. Foucault egyik legfontosabb olyan tételének alapja, melyben a strukturalista *ideológia* jellegzetes megnyilvánulását látjuk, s melyet a maga helyén különös figyelemmel tárgyalunk.

Hjelmslev a nyelv változásainak, átalakulásának problémájára is igyekszik általános magyarázatot adni. Ehhez a *struktúra* és a *használat* megkülönböztetéséből indul ki – sok tekintetben jogosan. Ám az egzaktságra, szigorúságra való általános törekvésével ellentétben a változások okait tisztán pszichológiai természetűnek tartja, s végső soron arra kénytelen hivatkozni, hogy „az ember szeszélyes és talányos lény".[35]

R. Jakobson munkássága a maga egészében nem tűr semmiféle beskatulyázást, nem sorolható valamelyik iskolához, sőt a nyelvészeten is túlmutat (a verstan, a stilisztika, a poétika, a film, az esztétika területén is mutat fel eredményeket). Pályáját az orosz formalisták közt kezdte, majd a Prágai Nyelvészeti Kör egyik alapítója, míg végül rövid skandináviai tartózkodás után az Egyesült Államokban telepedett le. Egyik korai tanulmányát az orosz futurizmusnak szentelte („A legújabb orosz költészet" – 1921). 1923-ban fejtette ki a *bináris oppozíció* elvét, mely tanításának egyik központi eleme. Fontosak az orosz ige struktúrájáról, Paszternák prózájáról szóló tanulmányai, az orosz nyelv fonológiai fejlődésének, a történeti fonológia alapelveinek, a gyermeknyelv és az afázia problémáinak szentelt munkái, hogy csak néhányat említsünk. Halléval közösen írt könyve („Fundamentals of Language" [A nyelv alapjai]. – 1956.) a modern nyelvtudomány számára alapvető

jelentőségű. Szerteágazó munkásságából csak néhány – témánk szempontjából elengedhetetlen – gondolatot emelünk ki.

Jakobson megmutatta, hogy a bináris oppozíció a fonológiai korrelációk alapja. A bináris oppozíció nemcsak a fonológiában, hanem tulajdonképpen minden kommunikációs rendszerben érvényesül. Bármelyik kód információ-tartalma (message) bináris diszkriminációk sorozatára épül. Általános alakban ez így adható meg:

X-ről *p* tulajdonságra való vonatkozásában állíthatjuk: *p*, illetve: *nem p; q* tulajdonságra való vonatkozásában ugyancsak állítható: *q*, illetve: *nem q*. Ugyanez lesz a helyzet, ha újabb faktorokat *(r, s,* és így tovább) veszünk fel.

Egy kódnak csak akkor van információértéke, ha ilyen szembeállásra, oppozícióra épül, vagyis ha alternatív választási lehetőségünk van. Ha minden ember szőke lenne, akkor az a kijelentés, hogy „Pista szőke" nem hordozna információt, nem tudnánk meg belőle semmi újat. De mivel nem minden ember szőke, ez a kijelentés Pistát szembeállítja az összes nemszőke ember osztályával.

A számítógéppel dolgozó mérnök ennek az elvnek megfelelően minden információt pozitív és negatív impulzusok sorozatával kódol. Jakobson feltárta, hogy a nyelvben ugyanez a helyzet: *x* legyen egy hang, *p* legyen a zöngésség tulajdonsága. Ekkor *x*-nek vagy megvan *p* tulajdonsága (+), vagy nincs meg (–). Vagyis: *x* vagy zöngés, vagy nem. A zöngésség tulajdonságát – mint az előbbiekben láttuk – disztinktív jegynek nevezzük. Felvehetünk természetesen újabb faktorokat (disztinktív jegyeket) is: vokális/nem-vokális, konszonáns/nem-konszonáns, kompakt/diffuz stb. Minden hang ezekből a bináris oppozíciót tartalmazó disztinktív jegyekből épül fel. Az angol mássalhangzók rendszerének egy részletével illusztráljuk a mondottakat. A „+" és „–" jelekből álló oszlopok egy-egy hangot jellemeznek:

	p	b	m	f	v	k	g	t	d	stb.[36]
Vokális	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
Konszonáns	+	+	+	+	+	+	+	+	+	
Periférikus	+	+	+	+	+	+	+	—	—	
Diffuz	+	+	+	+	+	—	—	+	+	
Sziszegő	—	—	—	+	+	—	—	—	—	
Nazális	—	—	+	—	—	—	—	—	—	
Folyamatos	—	—	—	+	+	—	—	—	—	
Zöngés	—	+	+	—	+	—	+	—	+	

Ez az elmélet szintén túlnő a nyelvészet határain. Amikor Lévi-Strauss az etnológiában alkalmazni kezdi a strukturalista módszert, az etnológia tárgyát (a primitív népek társadalmi szervezetét, házassági szabályait, hiedelmeinek rendszerét) úgy fogja fel, mint nyelvet (kommunikációs rendszert), melyben a bináris oppozíciónak ugyanez az elve érvényesül. Lévi-Strauss megértéséhez ezt szükséges lesz figyelembe venni.

A szinkrónia és diakrónia kérdésében, mely a strukturalizmusnak általában érzékeny pontja, Jakobson azt az álláspontot képviseli, hogy a struktúra és a történelem egyenesen feltételezi egymást, mert „egy nyelv története nem lehet más, mint egy nyelvi struktúra, egy rendszer története, mely különböző változásokat szenved el".[37] Rámutat a szinkrónia és a diakrónia szembeállítása azon alapult, hogy a *szinkrónia-diakrónia* ellentétpárt összecserélték a *statikus-dinamikus* ellentétpárral. Márpedig – mondja nagyon helyesen – a szinkronikus nem azonos a statikussal.

Figyelmet érdemel, hogy ezzel a kérdéssel összefüggésben veti fel a *törvény* problémáját. Ebből a szempontból viszont különbséget lát a szinkron és a diakron sík között: „Ha léteznek univerzális törvények, melyek a különböző fonematikai és grammatikai rendszereket szabályozzák, nehéz lesz az átalakulások általános törvényeit megtalálni. Legfeljebb tendenciákat figyelhetünk meg és a különböző átalakulások valószínűségének kisebb vagy nagyobb fokát rögzíthetjük." Jellemző,

hogy ennek alátámasztására a kvantummechanika példájára, illetve annak egy sajátos értelmezésére hivatkozik: „a kvantummechanika »morfikus« szempontból deterministа, míg az időbeli folyamatokat, vagyis az egyik stacionárius állapotról a másikra való átmenetet statisztikus törvények szabályozzák."[38]

Ebből a néhány sorból sok minden hámozható ki. Figyelemre méltó mindenekelőtt a szinkronikus szint és az általános törvények összekapcsolása. A strukturalizmus a XIX. századi nyelvészettel szemben éppen ennek az összekapcsolásnak alapján vált ismét „általános nyelvészetté", a szinkrónia előtérbe helyezése maga után vonta az általánosság szempontját.

A determinizmus és a statisztikai törvények szembeállítása szintén benne van a szövegben, de ez már filozófiai tétel, méghozzá olyan, melynek igaz volta kétséges. A statisztikai törvények nem a determinizmuson kívül helyezkednek el, nem annak általános érvényét korlátozzák, hanem a determinizmus egy megjelenési formáját jelentik. S ahogy a kvantummechanikában az időbeli folyamatok statisztikai jellege nem csorbítja a determinizmus érvényét, a nyelvre sem áll az, hogy általános törvények csak a szinkron síkon adhatók meg. A változás törvényei *más* törvények lesznek, nehezebben leírhatók, de mégis általánosak. A nyelvtudomány legújabb fejlődése – a generatív grammatika megjelenése – ezt látszik igazolni. Ebben a szembeállításban különben a régi neokantiánus szemlélet elevenedik meg. Abban is megvolt a törvény elismerése a szinkron síkon, s tagadása a diakron síkon, csak ez egybeesett a természet és a társadalom (történelem) szembeállításával. A humántudományokban térthódító strukturalizmus – a Jakobson-idézet is ezt mutatja – azt jelenti, hogy e két szembeállítás elcsúszik, nem fedi többé egymást, de megmarad a diakron változások olyan felfogása, hogy azokat nem szabályozzák általános törvények. A társadalom életének különböző szféráiban most már polgárjogot nyer a törvény fogalma, de

csak annyiban, amennyiben bevonult a szinkrónia, mely a neokantiánusoknál még a természet s a természettudományok ismérve volt. A szinkrónia bevonulásával tehát a természettudományos szemlélet behatol a strukturalizmus szellemében felfogott társadalomtudományokba. A strukturalizmus szemében ugyanis a par excellence tudományok a természettudományok. Bizonyos szempontból ez a strukturalizmus erénye és gyengesége.

Jakobson egyik legérdekesebb megállapítását a nyelvi afázia vizsgálatából vonja le. A nyelvi afáziának két típusa van, ez arra enged következtetni, hogy maga a nyelv is kettős jellegű. Következtetésének alapja az a belátás, hogy az afázia, vagyis a kommunikáció zavarának megértéséhez magának a kommunikációnak azokat az oldalait kell vizsgálni, melyek megszűntek funkcionálni.

Tétele az, hogy a beszéd nem más, mint *szelekció* és *kombináció:* bizonyos nyelvi entitások kiválasztása, és ezeknek magasabb nyelvi egységekbe való összefűzése.

Vegyük a *tér* és a *dér* szavakat, melyek a *t,* illetve a *d* fonémában különböznek. Maga a két fonéma egy disztinktív jegy, a zöngésség tekintetében tér el egymástól. A beszélő a két ellentétes terminus (zöngés-zöngétlen) között dönt, de amikor mondjuk a zöngéset *választja,* ugyanabban a beszédaktusban ezt a megoldást más szimultán elemekkel *kombinálja,* mert a *d* nemcsak zöngés, hanem diffuz, diszkontinuus stb. Ezeket az elemeket a beszélő disztinktív jegyek „csomagjába" kombinálja, s éppen ez a „csomag" (mint fentebb láttuk) a fonéma. Tehát egy aktusban történik meg a szelekció és a kombináció művelete. A kombináció ebben az esetben szimultán elemek egyidejű kiejtése volt. De a kombinációnak van egy másik esete is, nevezetesen az, amikor a beszélő egymás után következő „csomagokat" (fonémákat) fűz össze s magasabb egységet hoz létre, jelen esetben egy szót („dér").

A magasabb egység (a szó) az egyszerűbb egységek (a fonémák) kontextusául szolgál, és saját kontextusát egy összetet-

tebb nyelvészeti egységben találja meg. A kombináció és a kontextus ugyanazon művelet két oldala.

Saussure látta a kombináció szerepét, de csak ezt a második esetet ismerte fel (linearitás elve). Jakobson ezért joggal bírálja, megmutatva, hogy a fonéma fogalma (disztinktív jegyek egysége, „csomagja") önmagában feltételezi a szimultán elemek kombinációját is.

Ahogy a *kombinációval* együttjár a *kontextus*, a *szelekciónak* is van egy másik oldala: a *helyettesítés*, mivel „az alternatív terminusok közötti szelekció magában foglalja azt a lehetőséget, hogy a terminusok egyikével helyettesíthető a másik, amely egy szempontból egyenértékű az elsővel, más szempontból különbözik tőle".[39]

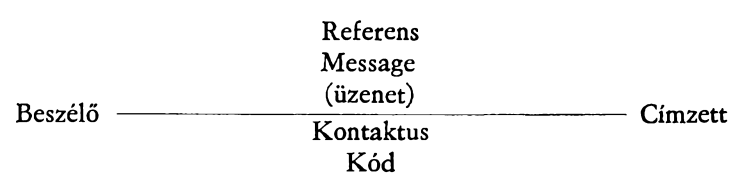
E két műveletnek megfelelően az afáziának is két típusa van attól függően, hogy a zavar a szelekció és helyettesítés képességében van-e, míg a kombináció és kontextus képessége megőrződik, vagy fordítva.

Az előző esetben, tehát amikor a szelekció képessége szenved csorbát s a kombináció viszonylag ép, a beteg *metonimikus* kifejezéseket használ.[40] A második esetben, amikor a kombinációban támad zavar, s a szelekció sértetlen, a beteg által használt fordulatok a *metaforákhoz* állnak közel.[41]

A nyelv két aspektusának tehát megfelel a metaforikus és a metonimikus eljárás. Annak alapján, hogy a kettő közül melyik dominál, nemcsak az afázia típusait lehet jellemezni, hanem a költészet és a többi művészet stílusát is. A költészetre általában a metafora, a prózára a metonimia jellemző. A stílusirányzatok közül a metaforikus eljárás képviselői a költészetben a romantika és a szimbolizmus, a festészetben a szürrealizmus, a filmben Chaplin. A metonimia képviselői viszont a realizmus, a kubizmus stb. Jakobson érdekes példaként hozza fel Gleb Uszpenszkij orosz író esetét, aki idős korában a szelekció zavarát előidéző afáziában szenvedett (metonimia dominanciája), s regényeiben mindig a metonimiára hajlott.

A poétika problémáit tárgyalva a nyelv általános elméle-

ének és funkcióinak kérdését Jakobson a következőképpen oldja meg. Hat tényezőt tekint a kommunikáció elemének: a beszélőt, a címzettet, a köztük levő kontaktust, a kódot, az információ tartalmát (message – üzenet) és a kontextust (vagyis a referenst, amire a közlés vonatkozik):



Mind a hat tényezőnek más funkció felel meg. Egyik közlési aktusból sem hiányzik egyik sem, de mindegyikben más a hierarchiájuk. A következő funkciók különböztethetők meg:

1. Referenciális (denotatív, megismerő) funkció, ahol a közlési aktus a kontextusra irányul.
2. Kifejező (érzelmi) funkció, ahol a beszélő áll előtérben.
3. Felhívó (conatív) funkció, mely a címzettre irányul.
4. Fatikus funkció, mely a kontaktus megteremtését szolgálja („halló" a telefonban).
5. Metalingvisztikai funkció, mely igen gyakori (mindig erről van szó, ha a beszélő és a címzett ellenőrzik, értik-e egymást: a beszéd a kódra irányul).
6. Poétikai funkció, ahol is a közlés magára a közlésre (message) összpontosul.

Ez utóbbit nem lehet tanulmányozni, ha szem elől tévesztjük a nyelv általános problémáit, de a nyelv tanulmányozása sem lenne kielégítő e funkció figyelembevétele nélkül. A poétika tehát nem redukálódik a költészetre, hisz minden beszédaktusban jelen van – csak éppen a költészetben dominál a többi funkció fölött.[42]

Jakobson figyelemre méltó nézeteket fejt ki a poétika problémái kapcsán. Maga az a gondolat, hogy a poétikai funkció nem más, mint a közlésnek önmagára való irányulása (ami

egyébként a prágaiak 1929-es téziseire vezethető vissza) bizonyos határokon belül szintén rendelkezik racionális alappal. Jakobson nem is lépi túl ezeket a határokat, hisz hangsúlyozza, hogy minden esetben jelen van minden nyelvi funkció, csak a hierarchiájuk változik. Nem lehet tagadni azonban, hogy a poétikai funkciónak ettől az értelmezésétől nem áll távol az az esztétikai formalizmus, melyet a francia strukturalista kritikusok (az új kritikai iskola) R. Barthes-tal az élen hirdetnek.

A nyelvészeti strukturalizmus európai iskolái mellett kialakultak amerikai változatai is. A New York-i Nyelvészeti Kör mellett (Tagjai: Lévi-Strauss, Jakobson, Lotz János, A. Martinet) Leonard Bloomfield és yale-i iskolája érdemel említést. Azok a premisszák azonban, melyeket a strukturalista filozófia a nyelvészetből merít, megtalálhatók az eddig ismertetett nézetekben, elméletekben, a továbbiakban elegendő lesz ezekre támaszkodni.

A strukturalista módszer alkalmazásával a nyelvészet impozáns eredményeket ért el. Abban a tényben, hogy a polgári társadalom-, illetve „szellem"-tudományok válságának korában akadt egy módszer, mely lehetőséget adott legalábbis a lingvisztika területén a természettudományos egzaktságra, eleve benne rejlett, hogy ezt a sikeres módszert átvigyék más társadalomtudományokra is, s *ez az extrapoláció egy ideológia forrása is legyen.* Az, hogy a többi tudományban a strukturalizmus alkalmazása milyen problémákat vet fel, s hogy a strukturalista ideológia milyen szerepet tölt be, nem befolyásolhatja a *nyelvészeti* strukturalizmus megítélését. A *nyelvészeti* strukturalizmus megítélése csakis annak a számbavétele alapján történhet, hogy milyen reális problémákat sikerült alkalmazásával megoldani, s hogy esetleg milyen kérdések vizsgálatát akadályozza. Mindez a nyelvtudomány hatáskörébe tartozik. Mi arra szorítkozunk, hogy emlékeztessünk a következőre: a nyelvészet strukturalista iskolája alapította meg a fonológiát, mint a nyelvtudománynak a nyelvszemléletet általában befo-

lyásoló rendkívül fontos új ágát. A nyelvtudomány fejlődése természetesen nem állhat meg a strukturalizmus megszabta keretek között, már csak azért sem, mert bizonyos témák – a szemantika, lexika, grammatika stb. – tárgyalására ezek csak elvétve adtak lehetőséget. A nyelvészeti strukturalizmus meghaladása csak akkor lesz gyümölcsöző, ha eredményei helyet kapnak egy magasabb szintézisben. Arra, hogy ezen eredmények miképp olvaszthatók egy ilyen szintézisbe, a következő fejezetekben még mutatunk néhány példát.

A lingvisztika gyors térhódításában – mint említettük –, döntő szerepet játszik az, hogy összevethetővé vált a természettudományokkal, ami a strukturalisták tudatosan vallott szándéka is volt. Jakobson, Hjelmslev idézett megnyilatkozásai mellé állíthatjuk még e tekintetben Trubetzkoy következő mondatát is: „a korszaknak, amelyben élünk, jellegzetes, minden tudományos diszciplinában megfigyelhető vonásaként mutatkozik az a tendencia, hogy az atomizmust strukturalizmussal, s az individualizmust univerzalizmussal váltsa fel (a szavakat filozófiai értelmükben véve). Ez a tendencia megfigyelhető a fizikában, a kémiában, a biológiában, a pszichológiában, a gazdaságtudományban stb."[43] E problémával kapcsolatban, ehelyütt a következőt kell még leszögeznünk: azok a polgári tudósok, akik a strukturalizmusnak azon az alapon szószólói, hogy a lingvisztika e vonása mutathat példát a többi humántudomány megalapozására, önmagában azon törekvésükben, hogy természettudományos szemléletet és eljárásmódot igyekeznek bevinni saját területükre, nem követnek el hibát, csak abban torzítanak, hogy saját tárgyuk specifikumát feloldják a nyelvben (ez olyan redukcionizmus, mint a régi pozitivizmus esetében a társadalom közvetlen visszavezetése a biológiára vagy a fizikára), és arról feledkeznek meg, hogy a lingvisztika saussure-i szakasza előtt volt már egy humántudomány, mely a természettudományok rangjára emelkedett objektivitásban és egzaktságban: Marx politikai gazdaságtana. „Álláspontom – írta Marx –, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését

természettörténeti folyamatként (kiemelés tőlem – *K. J.*) fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént oly viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad."[44] (Egyesek – a „marxizáló strukturalisták", mint Godelier, vagy a strukturalizmus egyes elemeit átvevő marxisták, mint Althusser, viszont épp e tényből indulnak ki, s ez egy sajátos Marx-interpretációhoz, „elméleti antihumanizmushoz", illetve a marxizmus antihumanista szcientista felfogásához vezeti őket.)

4. A NYELVÉSZETI STRUKTURALIZMUS ÉS A NEOPOZITIVIZMUS NYELVSZEMLÉLETE, MINT AZONOS TENDENCIÁK KIFEJEZŐI

Fontos összefüggés ragadható meg abban a tényben, hogy a XX. századi pozitivisztikus irányú filozófiák és az új lingvisztikai módszerek egyidejűleg hódítottak tért (1920–1930-as évek). Ha hivatkozunk Trubetzkoy, Hjelmslev, Jakobson törekvéseinek a természettudományok egzaktságával, a kvantummechanika szemléletével való rokonságára, ezt sem hagyhatjuk figyelmen kívül.

L. Wittgenstein a modern polgári filozófia egyik legnagyobb hatású művében – a „Logikai-filozófiai traktátus"-ban – a filozófia központi feladatának már a nyelv vizsgálatát látta, s nyomában hasonló álláspontot foglaltak el a Bécsi Kör tagjai is R. Carnappal az élen.

Hangsúlyozzuk, hogy a neopozitivizmus, mint a nyelvet középpontjába állító *filozófiai irányzat* és a strukturalizmus, mint *nyelvtudományi iskola* között *direkt* kapcsolat nincs, pusztán törekvéseiknek a tudományok általános fejlődéstendenciáiból és a társadalmi feltételekből eredő hasonlóságáról beszélünk. Többek közt e hasonlósággal magyarázható, hogy a struktura-

lizmus – amikor filozófiává válik – ugyanazt az ideológiai funkciót igyekszik betölteni Franciaországban, mint amelyet a neopozitivizmus, vagy a logikai pozitivizmus tölt, illetve töltött be az angolszász országokban. A strukturalista *filozófia* ugyanis a neopozitivizmushoz hasonlóan a polgári filozófia szcientista típusának egyik változata lesz.

Mik azok a vonások, melyek fellelhetők mind a *neopozitivista filozófiában*, mind a strukturalista *nyelvészetben?* Mindenekelőtt a formalizmusra való törekvés, az, hogy a nyelvet, illetve a nyelvrendszereket autonómnak tekintik, és leírhatónak tartják a valósággal való viszonyuk figyelembe vétele nélkül, önmagukban. Carnap tevékenységének egyik fázisában megelégszik a szimbólumok közötti formális viszonyok törvényeinek kutatásával, eltekintve a szimbólumok tartalmától. Tehát pusztán a terminusok közötti relációkat, s nem magukat a terminusokat tartja a kutatás tárgyának. Ez főleg „A nyelv logikai szintaxisa" című művére nyomja rá a bélyegét.[45] De már Wittgensteinnél is erről van szó, amikor a reális nyelveket egy ideális nyelvre kívánja visszavezetni, amely nem lenne más, mint a matematikai logika kijelentés-kalkulusa.

A jelzett hasonlóságon belül azonban megfigyelhető egy lényeges különbség. Minden jel ugyanis magában foglal legalább három viszonyt: a signifiant és a signifié viszonyát, az adott jelnek más jelek bizonyos csoportjával való viszonyát (melyekkel oppozícióban van, s melyek közül kiemeltük) és végül azokkal a jelekkel való viszonyát, melyek a kijelentésben megelőzik és követik. Az elsőt nevezhetjük *szimbolikus*, a másodikat *paradigmatikus*, a harmadikat *szintagmatikus* viszonynak.[46] Nos, a neopozitivista *nyelvfilozófia* a *szintagmatikus* viszonyt tartja szem előtt, míg a strukturalista *nyelvtudomány* a *paradigmatikus* viszonyt fedezte fel. A szintagmatikus viszony az a kapcsolat, mely a jeleket a beszéd síkján egyesíti, legyenek ezek a nyelv szavai, vagy a logika szimbólumai. A szavakat s az egyéb jelrendszerek szimbólumait meghatározott szabályok szerint kombinálhatjuk, hozhatjuk összefüggés-

be – mindez a szintagmatikus viszonyban jut kifejezésre. Ez az a viszony, melynek alapján kibernetikai programok dolgozhatók ki. Amikor a neopozitivizmus ezt a viszonyt középpontba állította, lehetőséget nyert bizonyos nagyon fontos szaktudományos eredmények elérésére, főleg a matematikai logikában, de azáltal, hogy abszolutizálta ezt (s nem létezőnek tekintette az első, a signifiant-signifié közötti szimbolikus viszonyt), elszakította a nyelvet a valóságtól, s a filozófiában a formalizmus, idealizmus, s nemegyszer a miszticizmus útján haladt. [47]

A paradigmatikus viszony egymással oppozícióban levő, egy síkhoz tartozó jelek viszonya. Ha egyiket közülük kiemeljük, ez a „háttérben maradó" jelekre való vonatkozásában kap jelentést (a lupum, a lupus, lupi stb. alakokra való vonatkozásában). A paradigmatikus viszony előtérbe állítása tette lehetővé a fonológia fejlődését, hisz a bináris oppozíció, mely a fonológia törvényeinek alapját képezi, paradigmatikus viszony. E két viszony (paradigmatikus, szintagmatikus) megfelel annak, amit Jakobson a szelekció és kombináció műveletének nevez. S hogy a strukturalizmust kezdetben valóban a paradigmatikus aspektus előtérbe állítása jellemezte, azt maga Jakobson mondja a prágai iskola kapcsán: „A két alapvető nyelvészeti művelet – a szelekció és a kombináció, vagy más terminológiával, a nyelv paradigmatikus és szintagmatikus aspektusa – tanulmányozásában a paradigmatikus aspektus került előtérbe."[48]

Tudjuk, hogy Jakobson a másik műveletet, a kombinációt (annak két típusát) is leírta, tehát a vizsgálatot kiterjesztette a szintagmatikus viszonyra. S ha ehhez hozzátesszük, hogy a strukturalista nyelvészek a signifiant-signifié viszonyt sohasem vesztették szem elől, hanem épp annak megértését segítették elő a fonológia megalkotásával, érthető, hogy a strukturalista *nyelvtudomány* a maga síkján elkerülte azokat a buktatókat, melyekbe a neopozitivista *filozófia* beleütközött.

A neopozitivista nyelvszemlélet esetében is megvan a szin-

krónia előtérbe állítása. Bár a szinkrónia-diakrónia kifejezések nem fordulnak elő a nyelvtudományban használt értelemben, a szinkron vizsgálat elsőbbségének elve megvan. Sőt a diakron aspektus, a fejlődés vizsgálata sokkal inkább háttérbe szorul, mint a strukturalista nyelvészeknél.

Az elmondottakból kitűnik, hogy a neopozitivizmus és a húszas–harmincas évek strukturalista nyelvészete, bár nem volt köztük közvetlen kapcsolat, valóban azonos tendenciákat fejeztek ki a maguk síkján. Ugyanígy összevethető a neopozitivizmussal a *strukturalista filozófia* nyelvszemlélete is. Az összevetés itt már egy síkon történhetik, tehát egyértelműbb következtetésekre juthatunk.

Wittgenstein felfogása szerint a valóság és a nyelv struktúrái között izomorf viszony áll fenn, ami azt jelenti, hogy maga a nyelv, mint struktúra, a valóság leképezése. Ez szoros értelemben csak az ideális (a beszélt nyelvek azonos logikai alapját reprezentáló) nyelvre érvényes. Ha erről lebontjuk a köznapi nyelvek burkát, s így feltárjuk formális törvényeit, magát a világot ismerjük meg. Ez a koncepció *a valóságot a nyelvben oldja fel,* megszünteti az ontológiai dimenziót, és szolipszizmushoz vezet.[49]

A neopozitivizmus szellemében fogant Whorf hipotézise is, melynek értelmében hasonló párhuzam van a nyelv és a kultúra között: egy nyelv struktúra képződményei egy adott világképet határoznak meg.

A strukturalista elméletből sem hiányoznak hasonló tételek. Csak míg Wittgenstein a valóságot oldja fel a nyelvben, míg Whorf közvetlen megfelelést létesít nyelv és kultúra között, a strukturalizmus inkább *„ontologizálja" a nyelvet,* s bonyolult áttételek létét ismeri el. Ez leginkább Lévi-Straussnál látható.

Maga Lévi-Strauss igyekszik ezt a különbséget hangsúlyozni, bírálva a neopozitivizmus pozícióit. Szerinte az az elv, mely kutatásai alapjául szolgál, „a pragmatizmussal, a formalizmussal, a neopozitivizmussal ellentétes irányban" kötelezik őt el.[50]

A nyelv és valóság közötti viszony wittgensteini megoldásával ellentétben a *tudattalan*ra, az emberi szellem tudattalan aktivitására hivatkozik. A nyelv működését erre a síkra vezeti vissza, emögött pedig a világ struktúráit fedezi fel. A tudattalan fogalmának bevezetése segíti tehát a nyelv ontologizálásában, s ez lesz annak a filozófiai tételének alapja, hogy *„a világ és a gondolkodás törvényei azonosak"*. [51] A képlet ezek szerint így adható meg: központi helyet foglal el a valóság struktúráin nyugvó tudattalan, amely a maga részéről a nyelvi és a társadalmi struktúrák hordozója. A valóság megértéséhez Lévi-Strauss szerint is a nyelvből kell kiindulni, de míg Wittgensteinnél ez egyben a kutatás *végpontja*, addig nála valóban csak *kiindulópont*. A cél az emberi szellem tudattalan struktúráinak a feltárása, melyből aztán megérthető a társadalmi valóság többi szférája is.

A kultúra és a nyelv közötti kapcsolat kérdésében Whorffal szemben az az álláspontja, hogy mielőtt e két szférát összevetnénk, közös nevezőre kell hozni őket. „Whorf – mondja – abba a hibába esik, hogy olyan objektumok közt igyekszik korrelációt felfedezni, melyek két, egymástól nagyon távoli szinthez tartoznak."[52] Míg saját módszere ezzel szemben az, hogy nem a nyelv és az emberi magatartásformák, hanem „a lingvisztikai és a társadalmi struktúra homogén, már formalizált kifejezései között" állítja a korreláció meglétét.[53]

III. A strukturalizmus a szociológiában (Lévi-Strauss)

1. ELŐZETES MEGJEGYZÉS

A szociológiát kialakulásától kezdve jellemzik olyan vonások, melyekből a strukturalista szemlélet meríthet. De a szociológiának azt a típusát, melyet Lévi-Strauss a maga elképzelései, törekvései kiindulópontjának tekint, Durkheim és Mauss nevei fémjelzik.

Durkheim legfontosabb tételei a következők: a szociológiát függetleníteni kell a filozófiától és a gyakorlati tanoktól; objektív módszert kell kidolgozni; a társadalmi tényeket úgy kell tekinteni, mint dolgokat. Az első és az utolsó tételben a szociológia önállósításának igénye fogalmazódik meg. Az első az ideológiától való önállósítást, a pártatlanságot, az objektivizmust jelenti, míg a társadalmi tények dologként való felfogása mögött az húzódik meg, hogy a társadalmi tény az egyéni tudattól független: egyik társadalmi tény csak egy másik társadalmi ténnyel magyarázható. Ez az objektivitás igényének fenntartása, aláhúzása mellett alapozza meg a szociológia önállóságát a konkrét természettudományokkal (biológia, fizika) szemben. S éppen ez az, ami alapvető Lévi-Strauss és a strukturalisták számára. Az ő problémájuk ugyanis az, hogyan lehetne a társadalomtudományt természettudományos értelemben tudományossá, s ugyanakkor mégis autonómmá ten-

ni, vagyis a redukcionizmust, a biológiára vagy a fizikára való visszavezetést is elkerülni.

Mauss Durkheim nyomdokain haladva elutasítja a német életfilozófia által felállított antinómiát, azt, hogy a természettudományok és a humántudományok esetében két külön magyarázó elv érvényes, s szintén hangsúlyozza, hogy a társadalmi tényeket mint dolgokat kell szemlélni. Lévi-Strauss számára jelentősége van annak is, hogy Mauss felvetette a nyelvből való kiindulás szükségességét, s ezzel összefüggésben a tudattalan problémáját, mint a társadalmi tények megmagyarázására alkalmas jelenséget.

A továbbiakban Lévi-Strauss munkásságát elemezzük részletesebben. Nem térünk ki művének minden aspektusára, a közvetlenül szaktudományos etnológiai kérdéseket csak annyiban tárgyaljuk, amennyiben a strukturalista filozófia megértéséhez ezek nélkülözhetetlenek.

A strukturalista nyelvészet módszere és tudományos szemlélete a korábbi szociológia impulzusaival egyesülve, először tehát az etnológiában, a „primitív népek" kultúráját tanulmányozó tudományban hódított tért. Ebben a térhódításban szerepet játszott Jakobson személyes hatása, akivel Lévi-Strauss 1941–1942-ben találkozott. Ez kiderül abból, ahogy Lévi-Strauss lerója tiszteletét a világhírű nyelvésznek: „Egészen bizonyos, hogy a R. Jakobsonnal való 1941–1942-es amerikai találkozás ... mutatta meg nekem először azt, hogy mi a nyelvészet, s azután azt, hogy mi a strukturalista nyelvészet. Azt, hogy mi a nyelvészet ..., amely az összes humántudomány közül egyedül jutott el, és már eljutott, a pontosságnak arra a fokára, amely összehasonlíthatóvá tette azzal, amit a legelőrehaladottabb tudományokban találhat az ember."[1]

A nyelvésznek az etnológusra gyakorolt személyes hatása igen fontos, mégis mellékes körülmény. A lényeg az, amire a korábbiakban is utaltunk: a humántudományok szolid megalapozásának igénye irányította egyes tudósok, így Lévi-Strauss figyelmét a lingvisztikára, hogy benne találjanak modellt sa-

ját szakterületük számára. Amikor megtörtént az első lépés azon a téren, hogy a nyelvészeti strukturalizmus módszereit más tudományokban is hasznosítsák, azonnal filozófiai jelentőségű ténnyel állunk szemben. A továbbiakban a látszólag pusztán etnológiai problémák is állandóan filozófiai, ismeretelméleti jelentőségre tesznek szert. Lévi-Strauss maga hangsúlyozza, hogy amit művel, az filozófia.

Lévi-Strauss eredetileg filozófus is. 1935-től tanít szociológiát a São Paolo-i egyetemen. Miután több expedícióban vesz részt, módjában áll, hogy tanulmányozza a dél-amerikai indiánok kultúráját, s így igazi területe az etnológia lesz. Első publikációi leíró jellegűek, az adatok elméleti általánosítására attól kezdve vállalkozik, hogy megismerkedett a strukturalista nyelvészettel. Ennek az impulzusnak hatására egész munkásságának alapeszméje az, hogy *az etnológia és a nyelvészet tárgya homológ*. Ezt a tételt először a rokonsági szisztémák leírásában és megmagyarázásában alkalmazza (A rokonság elemi szisztémái című művében[2]), majd lépésről lépésre kiterjeszti a szellemi élet szféráira, a totemizmus jelenségének, a primitív népek gondolkodásának, mitológiájának értelmezésére.[3]

2. ETNOGRÁFIA – ETNOLÓGIA – SZOCIOLÓGIA – TÖRTÉNELEMTUDOMÁNY

Mielőtt a fentebbi problémákra rátérnénk, szükséges megvilágítani, mi az etnológia tárgya, illetve mit tekint Lévi-Strauss annak. A szociológia, etnográfia, etnológia, antropológia tárgyát – mint mondja – mai napig sem sikerült meghatározni, különböző országokban más és mást foglalnak magukban ezek a diszciplínák. Eltekintve attól, hogy a marxista szociológia sem tisztázta teljesen, mivel kell foglalkoznia, az európai és angolszász országokban uralkodó polgári elméletek között is

nagy eltérés van. Szociológia címén – mondja Lévi-Strauss – Európában inkább társadalomfilozófiát, általános társadalomelméletet művelnek, míg az angolszász országokban „etnográfiát".

Lévi-Strauss az etnográfia lényegét abban látja, hogy „a maguk különösségében vett embercsoportok megfigyelésével foglalkozik", míg az etnológus az etnográfus által feltárt adatokat hasonlítja össze, elemzi, értékeli. Így az etnológia tulajdonképpen szociális és kulturális antropológiává válik, mely az intézményeket mint „ábrázolási rendszereket", illetve mint „technikákat" tanulmányozza. Végül, ha a modern és a primitív társadalmak objektív kutatásából származó eredményeket sikerül integrálni, diakronikus és szinkronikus szempontból is egyetemes érvényű következtetéseket nyerve, akkor a szociológiával, mint a társadalom kutatásának bekoronázásával van dolgunk.[4] Ez az a pont, ahová a kutatás Lévi-Strauss szerint még nem jutott el.

Az etnológiai jellegű tudományok tárgyának meghatározása után felmerül a kérdés, mi a viszonyuk a történelemhez. Ez a kérdés a szóban forgó tudományok „drámáját" tárja fel, amelyet Lévi-Strauss a következőképpen fogalmaz meg: „Ha tudományaink számot vetnek a jelenségek diakronikus dimenziójával, tehát az időben való rendjükkel, képtelenek történelmüket megrajzolni, ha viszont történész módjára igyekeznek dolgozni, elvesztik az idő dimenzióját." „Vagy egy olyan múlt rekonstruálását" követelik, „melynek lehetetlen a történelmét megragadni", „vagy egy múlt nélküli jelen történelmét akarják nyomon követni"[5] – íme a dilemmájuk.

Lévi-Strauss az etnológia és történelem viszonyának problémáját úgy oldja meg, hogy kijelenti: semmilyen tekintetben sincs köztük különbség. Ugyanaz a tárgyuk: a társadalmi élet (a miénktől különböző társadalmak élete); ugyanaz a céljuk: az ember jobb megértése, s végül módszereik is azonosak, azzal az egy különbséggel, hogy a perspektívák megválasztása eltérő: „A történelem tudatos kifejezések alapján szervezi

meg adatait, az etnológia pedig a társadalmi élet tudattalan feltételeinek alapján."[6]

Mivel például egy szokás megindoklására felhozott tudatos érvek az esetek nagy részében eltérnek annak valódi okaitól, a kulturális jelenségek a tudattalan síkján helyezkednek el – véli. Az etnológia célja ezért az, hogy „azon a tudatos és mindig különböző képen túl, melyet az emberek alkotnak a maguk létéről, tudattalan lehetőségek leltárját tárja fel, melyek száma nem korlátlan"[7].

Mindezzel egyet lehet érteni. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a történelemre is érvényes az, ami az etnológiára: az emberek tudata csak részben tükrözi adekvátan történelmi létük feltételeit, az igazi okok, mozgatórugók egy része „tudattalanul" hat, s ezeket kell a történelemtudománynak feltárnia. Mármost ezt Lévi-Strauss is figyelembe veszi, méghozzá ugyanabban a tanulmányában, melyben viszont e kritérium alapján tesz különbséget a két tudomány között. Elesik tehát ez a különbség is.[8] Eltekintve attól, hogy így nyilvánvalóan önellentmondásba keveredik, nyitva marad a történelem problémája, ami nyilván a strukturalizmus kétértelmű előfeltevéseiből következik, s Lévi-Strauss elméletének is ez az Achilles-sarka. Ez akkor is Lévi-Strauss gyenge pontja, ha – mint később bemutatjuk – a hagyományos idealista historicizmus bírálatához jelentékeny érvekkel járul hozzá, sok jó elgondolást adva egy új, tudományos történelemfelfogás kialakításához.

3. LINGVISZTIKA ÉS ETNOLÓGIA

A tudattalan fogalmát a társadalom jelenségeinek magyarázó elveként – mint szó volt róla – Lévi-Strauss mindenekelőtt a nyelvészet ösztönzésére a nyelvészet eredményeinek átvételével párhuzamosan vezeti be. Bár Freud is forrásul szolgál e tekintetben. De miért kerülhetett egyáltalán arra sor, hogy az

etnológia nyelvészeti fogalmakat vegyen át saját tárgya leírására?

A következő feleletek adhatók (s ezek a feleletek meg is találhatók Lévi-Strauss írásaiban): Szerepet játszanak ebben a nyelvtudomány tárgyának, vagyis a nyelvnek, valamint magának a nyelvtudománynak és módszerének sajátosságai.

A lingvisztika tárgya univerzális („a társadalmi jelenségek síkján semmi sem létezhetik a nyelv nélkül"[9]), így természetes, hogy a lingvisztika modellként szolgáljon az emberről szóló általános elmélet, az etnológia, illetve az antropológia számára. Ugyanakkor az etnológia és a nyelvészet tárgya homológ, ami azt jelenti, hogy a társadalom, a gazdasági élet, a rokonsági kapcsolatok rendszere, vagy az ideológiai felépítmény egésze ugyanúgy funkcionál, ahogyan a nyelv.

A nyelvészet ezen kívül homogén módszerrel rendelkezik (amely bármely nyelvre alkalmazható), s vannak olyan általánosan elismert alapelvei, melyekben senki sem kételkedik.

A legfontosabb érv a nyelvészet és az etnológia tárgyának azonossága. Ezt kell részletesen szemügyre vennünk. (Ebből következik ugyanis, hogy az a módszer, melynek segítségével adekvátan leírhatók a nyelv törvényei, alkalmas a kultúrák leírására is.)

A nyelvnek mint tárgynak legfontosabb tulajdonsága, hogy a tudattalan síkján jön létre, s mint a közösség alkotása, funkcionálásának módját, elemeinek korrelációit, törvényeit tekintve független a beszélő szubjektumoktól, jóllehet az egyéni megnyilvánulásokon kívül elképzelhetetlen, s egyéni tudattartalmak kommunikálását szolgálja. A beszélő szubjektum képes anélkül használni a nyelvet, hogy ismerné annak fonológiai vagy grammatikai törvényeit. A helyzet akkor sem változik meg, ha a nyelvi jelenségek tudatosulnak, hisz a tudatosulás a tudományos megfigyelés síkján jelentkezik, „míg a nyelv továbbra is mint kollektív alkotás él és fejlődik".[10]

A nyelvnek ez a jellegzetessége biztosítja azt, hogy olyan társadalmi jelenségként foghassuk fel, mely független a meg-

figyelőtől. Ez rendkívül fontos, hisz a társadalomtudományok legfőbb problémája a megfigyelés alanyának és tárgyának egybeesése (abban az értelemben, hogy itt a tárgy is szubjektum). A nyelvnek a megfigyelőtől való függetlensége azt jelenti, hogy úgy kezelhető, mint egy természeti tárgy, s a többi társadalomtudományból is kiküszöbölhető a szubjektivitás, ha sikerül a társadalmi jelenségeket a nyelvre visszavezetni. Ha ez a visszavezetés megtörtént, nincs többé értelme, hogy szubjektumról, emberről, individuumról beszéljünk. Az „ember" kiküszöbölése tehát logikusan következik abból a felfogásból, mely a társadalmat a tiszta objektivitás szférájaként felfogott nyelvre vezeti vissza. M. Foucault ebből kiindulva állíthatja, hogy a nyelv léte és az „ember" léte összeegyeztethetetlen, s hogy korunk legfontosabb filozófiai választása a kettő közötti választás.

Anélkül, hogy elébe vágnánk gondolatmenetünknek, s elemeznénk, miként vonja le Foucault a Lévi-Strauss alapgondolatából logikusan adódó következtetéseket, megjegyezzük, ez a tétel egyrészt természetesen a nyelv és a társadalom között feltételezett analógián, másrészt a nyelv tiszta objektivitásának tételén áll vagy bukik. A nyelv és a társadalom közötti analógia problémáját tovább kell taglalnunk ahhoz, hogy megtehessük kritikai észrevételeinket, a második feltevéssel kapcsolatban azonban rögtön leszögezhetjük, hogy nem állja meg a helyét, s ezt minden filozófiai okoskodás nélkül, pusztán a legújabb nyelvtudományra támaszkodva tehetjük, mely hangsúlyozza az ember nyelvteremtő erejét (Chomsky generatív grammatikája perdöntő e kérdésben).

Mármost, ami a nyelv és a társadalom közötti homológiát, kölcsönös strukturális megfelelést illeti, ezt Lévi-Strauss először a rokonsági rendszerek esetében igyekszik kimutatni, illetve e rendszerek kutatásában alkalmazza: „a valóság egy másik rendjében a rokonság jelenségei ugyanolyan típusúak, mint a nyelvészet jelenségei".[11] A következő párhuzamokat állapítja meg a két szféra között:

1. A rokonsági kapcsolatok bizonyos elemeket, terminusokat tartalmaznak (férj-feleség, apa-fiú, fivér-nővér stb.). Ezek, akárcsak a fonémák, egy korreláció-hálózaton belül azok, amik; csak a velük oppozíciós viszonyban levő elemek segítségével definiálják magukat. Ahogy a fonémák sem hordoznak önmagukban semmiféle jelentést, a rokonsági terminusok is csak akkor válnak a jelentés elemeivé, ha egy rendszerbe integrálódnak.

2. A rokonsági rendszerek szintén a tudattalan szintjén dolgozódnak ki.

3. A nyelv és a rokonsági rendszerek esetében is a megfigyelt jelenségek általános, de a közvetlen megfigyelés számára rejtett törvények működésének eredményei.

További hasonlóság a két terület között, hogy az interindividuális viszonylatok keretében korlátlan a magatartások különbözősége, akárcsak a kiejthető hangok száma, s a társadalmi csoport a rendelkezésére álló pszichofizikai anyagból mégis csak egyes elemeket választ ki, ahogyan egy adott nyelv is meghatározott hangokat használ fonémák gyanánt.

Lévi-Strauss nemcsak általában fogja fel a rokonsági kapcsolatok rendszerét nyelvnek, hanem konkrétan is, úgy, hogy egy megadott rokonsági szisztéma egy megadott nyelvnek felel meg: „létezik egy formális megfelelés a nyelv és a rokonsági szisztéma struktúrái között", s bizonyítható „a struktúrák alapján a rokonsági szisztémákhoz hasonlítható nyelvek jelenléte".[12] Ennek megfelelően az indoeurópai, kínai-tibeti, afrikai, óceániai, észak-amerikai (indián) népeknél meglevő rokonsági szisztémák struktúrája hasonló az adott népek nyelvének struktúrájához.

Ez a tétel nagyon közel áll Whorf hipotéziséhez, amely szintén a nyelv és a kultúra közötti korreláció meglétét állítja. Egyik korábbi fejezetben volt róla szó, hogy Lévi-Strauss hogyan határolja el magát Whorftól. Szerinte Whorf olyan tárgyak között fedez fel korrelációt, melyek két különböző síkhoz tartoznak (a nyelvet nem mint empirikus, intuitíve adott

valóságot ragadja meg, hanem egy módszertani analízis, absztrakciós munka fényében vizsgálja, míg az a kulturális közeg, mellyel összeveti, kevéssé kidolgozott, csak az empirikus megfigyelés szintjén adott). Hogyan lenne lehetséges korrelációt felállítani a magatartások síkján? – kérdezi Lévi-Strauss. Hisz a magatartások nem a gondolkodás tudattalan kategóriáinak síkjához, „hanem az empirikus megfigyelés szférájához tartoznak". „Nem a nyelvészeti struktúrák ugyanazon síkján, hanem egy másik, egy felületibb síkon helyezkednek el".[13] Tehát az empirikusan adott társadalmi valóságot (a közvetlenül megfigyelhető magatartásokat) először vissza kell vezetni a mélyebb struktúrákra, s a nyelvészeti és a társadalmi struktúra „már formalizált, homogén kifejezései között" kell keresni a korrelációt.

Ebből általában is következik, hogy miként a fonológia a tudatos felszíni jelenségek mögött egy tudattalan, rejtett infrastruktúrát tár fel, az etnológusnak is így kell eljárnia, amikor a társadalmat vizsgálja. A rejtett struktúra ugyanolyan fontos szerepet játszik a strukturalizmusban, mint a tudattalan.

4. A ROKONSÁGI RENDSZER

Felmerül a kérdés, konkrétan hogyan írható le a rokonsági rendszer mint nyelv, s milyen eredménnyel jár az ilyen leírás.

A következőkben ezt követjük nyomon.

Minden társadalombaŋ vannak bizonyos magatartás-rendszerek és megszólítási (appelatív) rendszerek (a nyelv rokonsági kifejezései). A két szisztéma között ellentmondás van: a rokonsági kifejezések nem tükrözik pontosan a családon belüli magatartásokat. Maguk a magatartások két típusba sorolhatók, mert lehetnek diffuz-jellegűek, nem-intézményesítettek, és kötelezőek, tabuk vagy különböző privilégiumok által szentesítettek.

Egy társadalmon belül érvényes magatartási formák magyarázatában az anyai nagybátya problémája (az avunculatus) a kiindulópont. Lévi-Strauss szerint „a fonológia módszerének formális transzpozíciója lehetővé teszi a kérdés új fényben való megvilágítását".[14]

Az anyai nagybátya és az unokaöcs közötti viszony rendkívüli szerepet játszik a legtöbb ősközösségi társadalomban. Ezt a tényt hagyományosan a matriarchátussal magyarázták, vagyis az avunculus (anyai nagybátya) fontosságát az anyajogú társadalom maradványának tekintették. Lévi-Strauss szerint ez felületes, hisztoricista magyarázat.

Az etnográfiai adatok azt mutatják, hogy az avunculatus két ellentétes magatartás-rendszert foglal magában. Egyik esetben az anyai nagybátya képviseli a családi tekintélyt, az unokaöcs engedelmességgel tartozik neki; egy másik esetben az unokaöcsnek vannak jogai a nagybátyával szemben. Ugyanakkor az anyai nagybátyával és az apával szemben tanúsított magatartás között korreláció áll fenn: azokban a csoportokban, melyekben apa és fia viszonya familiáris, a nagybátya és az unokaöcs közötti viszony rideg; azokban a csoportokban pedig, melyekben az apa despotikus tekintéllyel rendelkezik, az anyai nagybátya és az unokaöcs viszonya fordított. „A két magatartáscsoport, ahogyan a fonológus mondaná, két oppozíciós párt alkot."[15]

Ez a jelenség nem érthető meg önmagában. Az avunculatus formái és a különböző (anyajogú vagy apajogú) leszármazási típusok között nem lehet korrelációt megállapítani: mind az anya-, mind az apajogú társadalomban előfordul az avunculatus mindkét formája. Nem lehet tehát történelmi-hisztoricista magyarázatra támaszkodni.

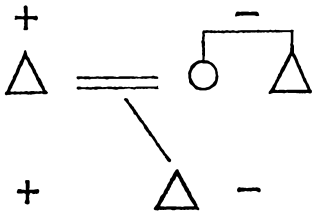
A problémát annak a belátása oldja meg, hogy az apa-fiú és anyai nagybátya-unokaöcs korreláció nem elszigetelten létezik, hanem egy globális rendszer részeként, melyben négy relációtípus van jelen: fivér-nővér, férj-feleség, apa-fiú, anyai nagybátya-unokaöcs. Az anyai nagybátya és az unokaöcs kö-

zötti viszony általában úgy viszonylik a fivér és nővér viszonyához, mint az apa és fiú viszonya a férj és feleség viszonyához. E négy oppozíció-pár minden szisztémában jelen van. Ha a +-jel a családias, a —jel pedig az antagonizmuson alapuló kapcsolatot jelenti, akkor például a cserkeszeknél, a Trobriand (Melanézia), a Tonga (Polinézia), a Kutubu (Új-Guinea) és a Sivai törzseknél az ábrán látható rendszerek figyelhetők meg. Ezekben a sémákban nem nehéz felismerni a bináris oppozíció elvét, mely a fonémák rendszerbe illeszkedésének is az alapja (disztinktív jegy a familiaritás-ridegség oppozíció).

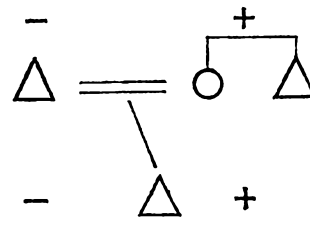
Ahhoz tehát, hogy az avunculatust megértsük, „úgy kell kezelnünk, mint egy rendszeren belüli relációt, s magát a rendszert is a maga egészében kell tekintenünk, ha fel akarjuk fedezni a struktúráját".[16] Ez a struktúra négy elemből áll (fivér, nővér, apa, fiú), melyeket két korrelatív oppozíció-pár egyesít, oly módon, hogy mindkét generációban egy negatív és egy pozitív viszony létezik. Ez nem más, mint a legegyszerűbb rokonsági struktúra, vagyis *a rokonság elemi struktúrája.* Azért tekinthetjük annak, mert a legkisebb egység, melyben egyszerre van jelen ez a három családi reláció-típus, mely nélkül nincs rokonsági struktúra: jelen van egy vérségi kapcsolat, egy szerzett családi kapcsolat és egy leszármazási kapcsolat.

E struktúra elemi és visszavezethetetlen volta a vérfertőzés univerzális tilalmából eredt. E tilalom ekvivalens azzal a kijelentéssel, hogy „egy férfi csak úgy kaphat meg egy nőt, ha egy másik férfi átengedi neki vagy mint leányát, vagy mint nővérét".[17] Ez a tétel rendkívül lényeges, mert alapját képezi a természet és a kultúra viszonyáról alkotott Lévi-Strauss-i felfogásnak, valamint annak, hogy a nőket ugyanúgy a kommunikáció eszközének lehessen tekinteni, mint a szavakat.

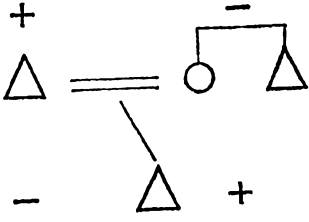
A rokonság elemi struktúrájának a vérfertőzés tilalmára való visszavezetése automatikusan megoldja az anyai nagybátya problémáját. Nem kell semmilyen hisztoricista magyarázathoz nyúlni: az anyai nagybátya azért tölt be fontos szere-



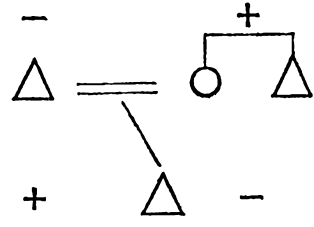
Trobriand (anyaágú)



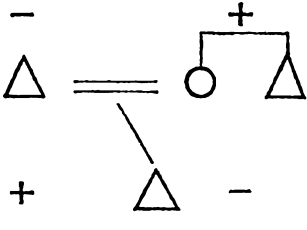
Cserkesz (apaágú leszármazás)



Tonga (apaágú)



Sivai (anyaágú)



Kutuba (apaágú)

Jelmagyarázat

férfi

nő

házassági kötelék

testvéri kapcsolat

pet – mondja Lévi-Strauss –, mert egyszerűen feltétele a rokonsági rendszernek (ő az, akinek nővérét egy másik férfi megkapja). Amikor a hagyományos szociológia az avunculatust a matriarchátus maradványának tekintette, tehát hisztoricista megoldást keresett, azt a hibát követte el, mint a hagyományos nyelvészet. Ez a hiba abban áll – s Lévi-Strauss ismét nyelvészeti magyarázatot ad! –, hogy „a terminusokat és nem a terminusok közötti relációkat vette figyelembe".[18]

A rokonsági rendszer kérdéskomplexuma nem merül ki az elemi struktúra rekonstruálásában. Fennáll ugyanis a következő probléma: sok primitív törzs előnyben részesíti a „keresztezett" unokatestvérek közötti házasságot, míg a „párhuzamos unokatestvérek" házasságát szigorúan tiltja, bár az unokatestvérek mindkét esetben egyenlő közel vannak egymáshoz rokonsági szempontból. (Párhuzamos unokatestvér: az anya nővérének, vagy az apa fivérének a gyermeke – akivel tilos a házasság –; keresztezett unokatestvér: az anya fivérének vagy az apa nővérének gyermeke – akivel a házasság megengedett, sőt nemegyszer kötelező.)

Lévi-Strauss megoldása a csere fogalmán alapszik, azon a gondolaton, melynek segítségével rekonstruálta az elemi struktúrát is. Tehát a saját csoportján belül minden férfi ad egy nőt egy másik férfinak (leányát vagy nővérét), s cserében kapnia kell egy másik nőt (valakinek a nővérét vagy leányát). A nők itt a közlés (message) funkcióját töltik be: lehetővé teszik, hogy az egyes csoportok egymással kommunikációban legyenek. A társadalmat a vérfertőzés tilalma jellemzi, s a nők által folytat kommunikációt.

Lévi-Strauss különböző indián törzsek házassági szabályait vizsgálja. Megmutatja, hogy a szabályok csak részben tükrözik azt, ami a valóságban végbemegy. Az etnológusnak tehát új modellel kell helyettesítenie az indiánoknak a saját házassági rendszerükről nyert képét. Ez a modell mindig a lehetséges modellek közül a logikailag legegyszerűbb lesz. Anélkül, hogy az egyes törzsek házassági szabályainak elemzésében követ-

nénk a szerzőt, megállapíthatjuk: ezeket a szabályokat annak a cserének különös eseteként írja le, mely egy társadalmon belül a csoportokat összefűzi, s mely által „az emberek a biológiai eredetű vérségi kapcsolatok rendszerét egy társadalmi jellegű viszonyrendszerrel helyettesítik". Ez a hipotézis szerinte megengedi, hogy „el lehessen kezdeni az *n* partner között megállapítható cseretípusok matematikai tanulmányozását, hogy abból vezessék le a létező társadalmakban érvényben levő házassági szabályokat".[19]

A felhozott példákból világossá válik, mit ért Lévi-Strauss azon, hogy a rokonsági rendszer: nyelv, de az is, hogy a nyelvész és a szociológus munkáját nemcsak azért tartja hasonlónak, mert közös módszereik vannak, hanem azért, és elsősorban azért, mert azonos a tárgyuk. Ez a tárgy: a kommunikáció, mely „egyik esetben szavak, másik esetben nők segítségével alakul ki". „Hogy a közlést a csoport női jelentik, akik a klánok, a törzsek, vagy a családok közt cirkulálnak (s nem pedig, mint a nyelvben, a csoport szavai, melyek az individuumok közt cirkulálnak), semmit sem változtat a két... jelenség azonosságán."[20]

Ehhez persze ki kell szélesítenie a kommunikáció fogalmát, méghozzá oly mértékben, hogy a *társadalmi*val válik egy jelentésűvé: „A társadalmi jelenségek és az emberi társadalmak úgy jelennek meg előttünk, mint nagy kommunikációs gépezetek. Legyen szó a nőknek egyik társadalmi csoportból a másikba való kommunikációjáról, a tilalmak és a házassági preferenciák által, vagy a javak és szolgáltatások kommunikációjáról a gazdaság területén, vagy az információk nyelvben történő átadásáról... minden társadalmi jelenséget, mint kommunikációs jelenséget vizsgálhatunk."[21]

A társadalomnak a nyelvre való redukálása logikusan vonja maga után a kommunikáció fogalmának kiszélesítését. Innen csak egy lépés, hogy a társadalomtudományokat mint a szemiológia, vagy az általános kommunikáció-elmélet részét állíthassa be.

A kommunikáció-elméletnek a társadalomtudományban való alkalmazása – mely a kibernetika eredményeire támaszkodik – figyelemre méltó. Hozzájárulhat a társadalmi folyamatok jobb megértéséhez, a különböző területek eredményeinek szintetizálásához, a fogalmak egységesítéséhez. Nem utolsósorban az irányítás technikájának tökéletesítését is szolgálhatja.

Semmiképpen sem lehet egyetérteni a társadalomnak a nyelvben, illetve a társadalomtudományoknak a kommunikáció elméletben való feloldásával. A társadalom életének különböző területei *sui generis* valóságot jelentenek. S bár a társadalom nem létezhet nyelv nélkül (innen a nyelv eredendő társadalmisága), lényege nem merül ki abban, hogy elengedhetetlen feltétele a nyelv (a nyelvnek is elengedhetetlen feltétele a társadalom, de lényege nem merül ki ebben). Márpedig Lévi-Strauss logikája ez: a nyelv általános, minden társadalmi folyamatban jelen van, tehát a nyelv *a* társadalom. De az, hogy a termelés nem lehetséges nyelv nélkül, kommunikáció nélkül, jelenti-e, hogy a nyelv a termelés lényege? A gazdasági, a politikai, az esztétikai stb. – bár szintén feltétele a nyelv – nem több-e egyben, mint a nyelv?

S lehet tovább sorolni a kérdéseket. De Lévi-Strauss tovább megy. Annak alapján, hogy a nyelvészet az egyedüli humántudomány, mely általános (abban az értelemben, hogy rendelkezik bármely nyelvre érvényes módszerrel, s vannak olyan tételei, melyekkel minden nyelvész egyetért), engedi meg többek közt a lingvisztikai szemlélet kiterjesztését a többi humántudományra. Érve az, hogy a többi humántudomány nem rendelkezik ilyen általánossággal, hisz a politikai gazdaságtan csak az ipari társadalmakkal, a rokonsági rendszerek szociológiája csak a primitív társadalmakkal foglalkozik. De egybevethető-e a nyelvészet általánossága a többi humántudomány kevésbé általános voltával? Van-e egyáltalán vonatkoztatási rendszer az egybevetésre? Az, hogy a nyelvészet minden nyelv-

re érvényes, mennyiben jelent nagyobb általánosságot, mint az, hogy egy tudomány csak az ipari társadalmakkal foglalkozik?

A nyelv és a rokonsági rendszer párhuzamosságának tétele sem bírja el a kritikát. Igaz, hogy Lévi-Straussnak a hagyományos etnológiával szemben mélyebben sikerült a rokonsági szisztéma problémáit megmagyarázni. Az is igaz, hogy ezt a strukturalizmus olyan módszertani elveinek köszönheti, mint a rendszer, a korrelációhálózatok elsőbbségének elve stb. Azzal a nézettel szemben viszont, hogy egy adott rokonsági rendszernek megfelel egy adott nyelvi struktúra, bármennyire tiltakozik, fel lehet hozni a neopozitivizmussal szemben érvényes összes érvet. A diakron sík, a történelem, a termelési mód, az emberi praxis – olyan tényezők, melyektől nem lehet eltekinteni.

5. „A VAD GONDOLKODÁS". A MITOLÓGIA

A primitív társadalmak a vérségi kapcsolaton alapulnak. A rokonsági rendszer ez esetben termelési viszony is, vizsgálata tehát a termelési mód, s szélesebb értelemben a társadalmi lét elméletéhez járulhat hozzá. Lévi-Strauss a nyelvészeti módszert lassan kiterjeszti a primitív társadalom szellemi életének, ideológiai felépítményének vizsgálatára is. „A totemizmus ma", „A vad gondolkodás" és a „Mitológiák (I. A nyers és főtt. II. A méztől a hamuig)" című könyvei ebben a témakörben mozognak.

Mindenekelőtt a primitív népek gondolkodási módját igyekszik bemutatni, értelmezni. Tétele az, hogy ez „vad gondolkodás" és nem „vadak gondolkodása". Elveti azt a nézetet, hogy a primitív népek valamilyen prelogikus fokot képviselnének. Kitart amellett, hogy az emberi gondolkodás egységes, és az ún. vadaknál ennek egy változata figyelhető meg. Ezen az alapon a primitív logika vizsgálatakor általában az emberi gondolkodásról, s az „emberi természetről" szeretne vallani.

A gondolkodás alapművelete az osztályozás. Míg „A rokonság elemi struktúrái"-ban azt a módot tanulmányozta, hogy az egyes elemek hogyan rendeződnek el egy jelentéssel bíró rendszerben (ez a társadalom), most a logikai osztályozásból, a klasszifikációkból indul ki egy olyan rendszer törvényeit kutatva, melynek ezek az osztályozások pusztán egy rész-aspektusát képviselik.

Az egységes emberi gondolkodáson belül a vad és a civilizált tudományos gondolkodást különbözteti meg. Mindkettő úgy funkcionál, mint a nyelv: vagyis az egyes elemek közötti különbségek számítanak bennük, s nem maguk az elemek.

A mondottakat a totemizmus problémája világítja meg. A totemizmus Lévi-Strauss szerint a klasszifikáció általános folyamatának, tehát a minden gondolkodásra általában jellemző bonyolultabb és fontosabb művelet egyik megjelenési formája. Az a jellemzője, hogy egy taxinómiába olvaszt két rendszert: az emberi társadalmon kívüli természeti dolgok és a társadalmi kategóriák osztályait. Míg korábban úgy fogták fel, hogy valóban az a szubsztancionális azonosság a fontos, melyet az illető embercsoport tagjai feltételeznek önmaguk és a totemállat között, addig Lévi-Strauss azt állítja: nem a csoport és a totemállat között feltételezett megfelelés, tehát nem az elemről elemre való megfelelés a totemizmus lényege, hanem a természet és a társadalom síkjának párhuzamos artikulációja, tehát a két sík elemeinek párhuzamos osztályozása. Ennek illusztrálása céljából mondhatjuk azt, hogy az előző álláspont a szimbolikus, Lévi-Strauss elmélete pedig a paradigmatikus viszonyt tartja szem előtt. Mint Barthes írja – „A paradigmatikus tudat engedte meg Lévi-Straussnak, hogy megújítsa a totemizmus problémáját: míg a szimbolikus tudat hiába keresi azokat a többé-kevésbé analogikus jegyeket, melyek egy signifiant-t (totem) és egy signifiét (törzs) egyesítenek, a paradigmatikus tudat homológiát állít fel két totem és két törzs viszonya között."[22] Az állati és növényi világ felosztása – mindegy hogy milyen kritériumok alapján történik

– azzal a jelentőséggel bír, hogy diszkontinuitást vezet be abba az eredendő kontinuumba, mely körülveszi az embert. Miként a beszélő szubjektumok is az oppozíciók és korrelációk segítségével teremtenek diszkontinuitást a rendelkezésükre álló hang-kontinuumban, hogy azt jelentéssel ruházhassák fel.

Tehát: „a logikai elv az – mondja Lévi-Strauss –, hogy mindig szembe lehessen állítani egyes terminusokat... A megnevezés és az osztályozás azon rendszerei – folytatja –, melyeket általánosan totemisztikusoknak neveznek, operatív értéküket formális jellegükből származtatják... A klasszikus etnológusok tévedése az volt, hogy el akarták dologiasítani ezt a formát, egy meghatározott tartalomhoz láncolni, míg ez úgy jelenik meg a megfigyelő előtt, mint egy olyan módszer, mely képes mindenféle tartalmat magába szívni."[23]

Tehát a totemizmus, valamint a mítosz homológiát állít fel általában a természeti és a társadalmi feltételek között, illetve „a különböző síkokon, a földrajzin, a meteorológiain, a zoológiain, a botanikain, a technikain, a gazdaságin, a társadalmin, a vallásin, a rituálison és a filozófiain elhelyezkedő jelentéssel bíró ellentétek között határoz meg egy ekvivalenciatörvényt."[24]

Ezen ellentétek empirikus tartalma (az például, amiről a mítosz szól), az ellentétek szubsztanciája – mint láttuk –, kevésbé fontos annál a ténynél, hogy az ellentétek, oppozíciók egyáltalán léteznek; ahogy a fonológiában sem az egyes hangok érzéki minősége, hanem a közöttük levő viszonyok számítanak. A totemizmus, a mitológia és bizonyos szociológiai megoldások magyarázatában „nem a tartalomra, hanem a formára kell hagyatkozni"[25] – írja Lévi-Strauss.

A tabuk, a viselkedési normák, a különböző tilalmak problémájának megoldásában is a nyelvészetre, a bináris oppozíció elvére támaszkodik. A táplálkozási tilalmakról például azt mondja, hogy a megengedett táplálék (az ehető állat) és a tiltott táplálék közötti különbség „nem annyira az utóbbinak tulajdonított ártalmassággal magyarázható, tehát nem mint a

fizikai vagy misztikus valóság belső tulajdonsága, hanem inkább azzal a szándékkal, hogy a jelölt és a jelöletlen között tegyenek megkülönböztetést." Megtiltani egy bizonyos állatfaj táplálékként való fogyasztását „nem más, mint egy a többi olyan eszköz közül, mely jelentést ad neki".[26]

Lévi-Strauss szerint a primitív és a civilizált gondolkodás ugyanannak az általános logikának két esete. Eltekintve attól, hogy ismét a megengedhető határon túl alkalmazza a nyelvi analógiákat (mindent a nyelvvel igyekezvén magyarázni), ebben egyet lehet érteni vele. Azt, hogy nem különbözteti meg a gondolkodás „konkrét-érzéki" s „absztrakt-logikai" fokát, hanem a kettő egységét vallja, a marxista ismeretelmélet csak üdvözölheti. A pszichológia területén, az egyéni pszichikus folyamatok vonatkozásában hasonló álláspontot képviselt Rubinstein, amikor azt mutatja meg, hogy az analízis, szintézis s a többi logikai művelet a megismerés érzéki szakaszában is jelen van.

Nem nehéz felfedezni azonban, hogy Lévi-Strauss a fentebb ismertetett gondolatmenetében sokszor a formalizmus hibájába esik. A totemizmus valóban betölti az osztályozás funkcióját, s mivel minden osztályozás egyben szembeállítás, kizárás is, él a bináris oppozíció elvével, olyan elvvel, mely a nyelvben működik. Mégsem a nyelv az aktív elem, mely létrehozza, s a maga mintájára megszervezi a klasszifikációkat! A totemizmus sem merül ki abban, hogy a valóság artikulálásának egy módja. Mindenképpen a primitív népek termelőtevékenységében, tehát a történelemben kell keresnünk *magyarázatát* (akkor is, ha *leírásában* segítségünkre lehetnek a nyelvi analógiák).

Említettük, hogy Lévi-Strauss a primitív népek logikáját tanulmányozva az emberi természet, az emberi gondolkodás általános törvényeit is igyekszik megragadni. Ennek megfelelően „A vad gondolkodás" című könyvének egyik fejezetében („A konkrét tudománya") a mágia, a tudomány, a művészet problémáit is tárgyalja, tehát szoros értelemben ismeretelméleti kérdéseket vet fel. A mágiát és a tudományt a

megismerés két olyan módjának tekinti, melyek praktikus és teoretikus eredményeikben egyenlőtlenek, de nem azok a mentális műveletek jellege tekintetében.[27] Nem mint az emberi szellem fejlődésének két egyenlőtlen fejlődési szakasza, hanem mint két különös stratégiai szintje állnak szemben egymással: a mágia a tudománnyal egyenértékű. A megismerés e formáját a „barkácsolás" (bricolage) tevékenységéhez hasonlítja. A barkácsoló, akár a mérnök, képes nagyszámú, differenciált feladatot végrehajtani. De a mérnökkel szemben, akinek specializált eszközei vannak, a barkácsoló zárt és véges eszköztárral rendelkezik. Minden egyes feladat végrehajtása ezért megköveteli eszköztárának átstrukturálását (a funkciók újból való kiosztását). Nos, a mitikus gondolkodás tulajdonképpen „intellektuális barkácsolás", mely empirikus adatok, fogalmak ugyanazon zárt univerzumát használja különböző tartalmak kifejezésére – s ez megköveteli ugyanazon elemek új és új elrendezését.

A mérnök (a tudós) és a barkácsoló az esemény és a struktúra vonatkozásában ellentétes helyzetet foglalnak el. A tudós ugyanis eseményeket konstruál (megváltoztatja a világot) bizonyos struktúrák révén (specializált eszköztár), míg az utóbbi struktúrákat konstruál események segítségével (a mitikus gondolat struktúrált együtteseket alakít ki, de nem *más* struktúrált együttesekből, hanem eseményekből, vagy események töredékeiből, esetleg egy egyén vagy egy társadalom történelmi emlékeiből). A diakrónia és a szinkrónia viszonya a kettő esetében tehát fordított. Lévi-Strauss siet ehhez hozzátenni, hogy „nem a tudás fejlődésének két stádiumáról vagy fázisáról van szó, *mivel a processzus mindkét módja egyaránt érvényes*" (kiemelés tőlem – *K. J.*).[28]

A művészetet a megismerés e két stratégiai szintje között helyezi el, mivel az esemény és a struktúra viszonya tekintetében a két eljárás közötti középút jellemzi. Egy másik szempontból a tudományos megismerést Jakobson terminológiájával metonimikusnak, a művészit pedig metaforikusnak tartja.

Lévi-Strauss figyelemre méltó elemzést ad a mágia, a tudomány, a művészet szerkezetéről. A barkácsolás (és a barkácsolásnak megfelelő tudat), valamint a mítosz-alkotás összevetése is gyümölcsöző. A barkácsolás elemzésekor tulajdonképpen a hétköznapi-praktikus tudatot vizsgálja, melynek szerkezetét már Lukács György is a mágikus tudatra vezette vissza.[29] Ezek a gondolatok jól hasznosíthatók a társadalmi tudatformák marxista elméletének fejlesztése terén is. *A szinkrónia elsőbbségének tétele azonban ismét együtt jár a fejlődés elvének kirekesztésével.* Az emberi gondolkodás egységét ennek alapján Lévi-Strauss úgy értelmezi, hogy a különböző tudatformák közé egyenlőségjelet tesz: szerinte a mítosz és a tudomány a megismerés egyformán érvényes módja, mindkettő logikus és pozitív tudáshoz vezet. Nincs kritériumunk arra, hogy valamelyik javára döntsünk. Ez nyilvánvaló relativizmus. Ha a mágikus tudatforma szerkezete fellelhető a mindennapi-praktikus tudatban, ha a logikai formák ugyanazok is a primitív és civilizált népek esetében, a tudomány fejlettebb tudatforma, mint a mágia vagy a mítosz. Az emberi gondolkodás egységét úgy kell értelmezni, hogy a termelőtevékenység, a munka, s az ezen alapuló társadalmiság létrehozza a visszatükrözés legmagasabb formáját, a tudatot, amely az emberre, mint nemre jellemző. A termelőtevékenység és a társadalom azonban különböző fejlődési szakaszokon megy keresztül, ennek megfelelően a társadalmi tudat is fejlődik. A társadalmi tudat differenciálódása elsősorban *tartalmi* jellegű, új ismeretek elsajátításának eredménye. Ám a *tartalom* egyrészt semmiképpen sem másodrendű tényező, másrészt új formák létrejöttét is megszabja.

A totemizmus és a „vad gondolkozás" elemzése kapcsán kifejtett metodológiai elveket Lévi-Strauss a dél-amerikai indián mitológiákra alkalmazza. „Mitológiák" című könyvének két kötete (I. A nyers és a főtt. II. A méztől a hamuig" – 1964. ill. 1967.) ezért hosszabb fejlődés megkoronázása. Célja a konkrét mítosz-elemzéseiben is általános. A *tudat determi-*

náltságát szándékozik bizonyítani. Alapgondolata ez: ha a szellem a mitológia területén is determinált, ahol pedig legszabadabbnak, legspontánabbnak látszik, „akkor *a fortiori* mindenütt az"[30].

Ezzel Lévi-Strauss a tudat másodlagosságának materialista tételét támasztja alá. Sok konkrét elemzéssel is ebbe az irányba mutat, álláspontja mégsem ilyen egyértelmű. Ugyanis nem a társadalmi létben, hanem a *tudattalan*ban jelöli meg azt a tényezőt, amely meghatározza a tudatot. Bár a tudattalant egyes esetekben a *társadalmi lét* értelmében fogja fel (például amikor a „nem tudják, de teszik" marxista tételt idézi), mégis inkább olyasmit ért rajta, mint Kant az értelem a priori kategóriáin. Arra, hogy pontosan milyen funkciót tulajdonít neki, még visszatérünk.

A „Mitológiák"-ban azt mutatja meg, hogy az egyszerű megfigyelésen alapuló érzéki kategóriák, melyek mindig egy partikuláris kultúrán belül definiálhatók, hogyan szolgálnak az absztrakt fogalmakkal való műveletek eszközéül (például a nyers és a főtt, a friss és a romlott, a nedves és az égett stb.).

Nem tartjuk feladatunknak, hogy e mítoszelemzések részleteit nyomon kövessük. Mégis, annak illusztrálása céljából, hogy a strukturalista szemlélet hogyan érvényesül ezen a területen, bemutatunk egy szép és frappáns példát. A példa Lévi-Strausstól a Collège de France-ban tartott székfoglaló beszédéből való.[31]

Az irokéz és algonkin indiánok körében ismert a következő mítosz. Egy leánynál éjszakai látogató jár, akiről azt hiszi, hogy a fivére. A fivérnek van azonban egy hasonmása, akivel sorsa össze van kötve. Az ifjú, hogy ezt bebizonyítsa, megöli a hasonmását, bár így saját halálos ítéletét is kimondja. Az áldozat anyja, aki hatalmas varázslónő, bosszút akar állni. A boszszú egyetlen módja, hogy a nővér vérfertőzést kövessen el fivérével, összetévesztve őt a megölt hasonmással. A hibouk (akiknek gazdája a varázslónő) a vérfertőzés miatt elítélik a bűnösöket (akik azonban megmenekülnek).

Lévi-Strauss ebben a történetben az Oidiposz-monda variációját látja. Mindenekelőtt párhuzamot fedez fel abban, hogy éppen a vérfertőzés elkerülésének szándéka vezet szükségszerűen a vérfertőzéshez. Az irokéz mítosznak ez a motívuma az oidiposzi vérfertőzés permutációja.

Az előző esetben a férfi hős kettőssége, az utóbbiban pedig Oidiposz kettős volta (halottnak hitt és mégis élő, elítélt és győzelmes hős) teszi elkerülhetetlenné a bűnt.

Lévi-Strauss megmutatja, hogy az irokéz mítoszban a szfinxepizód transzformációja is megvan. S mivel Amerikában a találós kérdések majdnem hiányoznak, az irokéz mítoszban való meglétük azt bizonyítja, hogy a vérfertőzés motívumával szükségszerű kapcsolatban vannak. Ezt így magyarázza: a találós kérdés olyan kérdés, melyre nincs felelet. (Ez a találós kérdés modellje, vagyis a különböző mítoszokban meglevő konstans sajátossága.) Ezt a modellt meg is lehet fordítani: olyan felelet, melyre nincs kérdés. „A találós kérdés megoldása és a vérfertőzés között – mondja Lévi-Strauss – nem külső és faktuális, hanem belső és logikai viszony van, ezért kapcsolhatják őket össze . . . különböző civilizációk. A megoldott találós kérdéshez hasonlóan, a vérfertőzés is olyan terminusokat egyesít, melyeknek az a rendeltetésük, hogy el legyenek választva. A fiú az anyával, a fivér a nővérrel úgy egyesül, ahogy a megtalált feleletet, minden várakozás ellenére, a kérdéshez kapcsolja."[32]

Lévi-Strauss – mint a példa mutatja – a két mítosz közvetlenül megfigyelhető felszíne mögé hatol, vagyis rekonstruálja rejtett struktúrájukat. Ez úgy történik, hogy az egyes mitikus elbeszéléseket szintagmatikai szempontból lebontja, vagyis tovább nem elemezhető alkotóelemeket különít el bennük. Ezek az elemek a *mitémák,* melyek a fonémákhoz hasonlóan csak az egymás közötti oppozíció- és korreláció-hálózatokon belül léteznek. Miután elkülönítette a mitémákat, paradigmatikus egységbe illeszti őket, s megállapít egy értelmet. Majd összehasonlítja a két elbeszélés rejtett struktúráját, kimutatva mind-

kettőben bizonyos invariáns elemek jelenlétét. Ezek azok az elemek, melyek a tudattalan síkján helyezkednek el, s az emberi szellem általános sajátosságai.

Az invariancia problémája tulajdonképpen annak a kérdésnek új megfogalmazása, hogy miben áll az emberi természet univerzalitása. Lévi-Strauss ebben Rousseaut, illetve Durkheimet és Mausst követi (Durkheimet, aki egy teljesen formális, az individuumra és a társadalomra egyaránt érvényes pszichológia lehetőségét kereste és Mausst, aki „az antropológiát annak kutatására ösztönözte, hogy mi az, ami minden emberben közös"[33]).

6. A TUDATTALAN PROBLÉMÁJA ÉS A STRUKTÚRA FOGALMA

A tudattalan fogalma Lévi-Strauss strukturalista antropológiájának kulcsa. Az eddigiek során különböző szempontból hivatkoztunk már rá. Feladatunk, hogy összefoglaljuk, mit jelent, milyen funkciót tölt be. Ebben maga Lévi-Strauss siet segítségünkre, hisz több helyen nyilatkozik arról, hogy mit ért tudattalanon. Legkimerítőbb ebből a szempontból Mauss: „Szociológia és antropológia" című művéhez írt bevezetője.[34]

A tudattalan szerinte az a közvetítő közeg, melyben a szubjektív és objektív összefonódik. „A tudattalan ... az én és a többiek közötti közvetítő elem – mondja. Anélkül, hogy ki kellene lépni önmagunkból, olyan tevékenységformákkal azonosít minket, melyek egyszerre a mieink és másokéi, minden ember és kor, minden mentális életének feltételei."[35]

Ettől a meghatározástól nem áll messze az, hogy a „tudattalan" tulajdonképpen a társadalmi léttel azonos. Erre gondolhatunk akkor, amikor Lévi-Strauss arról beszél, hogy mindaz, amit az emberek tudatosan dolgoznak ki, beleértve szándékaikat és értékítéleteiket: felépítmény (a marxi értelemben), melynek zárójelbe tételével kell a tudattalan mechanizmusok-

hoz eljutni, ha a társadalmat meg akarjuk érteni. A következő kijelentésnek is adhatunk hasonló interpretációt: „az értelem sohasem elsődleges jelenség... minden értelem mögött van egy nem-értelem, s ennek az ellenkezője nem igaz".[36] Itt azonban már általában a struktúrának a jelentéssel szembeni elsődlegességéről van szó (a struktúra elemei, melyek önmagukban nem rendelkeznek jelentéssel, meghatározott kombinációban jelentésre tesznek szert).

A tudattalan fogalmát Lévi-Strauss freudi értelemben is használja, de leggyakrabban olyan szerepet tulajdonít neki, mint Kant az értelem a priori kategóriáinak. A tudattalan struktúrák nem mások, mint a szellem üres formái, transzcendentális sémák, arkhe-típusok. „Kant a megismerés kiindulópontjának magukat a megismerés határait vette, illetve az egész filozófiát a mentális kényszerítések leltározására alapozta – írja Lévi-Strauss. Nos, épp ez az, amit én is tenni szándékozom. Azon fáradozom, hogy leírjam azon kényszerítések egy bizonyos számát, melyek az emberi szellemre a maga egészében applikálódnak."[37] Lévi-Strauss tudattalan struktúrái, akár a kanti kategóriák, általánosak és szükségszerűek (interszubjektívek), anélkül, hogy az anyag–tudat viszonyának problémája világosan felmerülne. Feltehető a kérdés, hogy szerinte végül is anyagi vagy pedig valami szellemi létező-e a tudattalan. Ebben a tekintetben kétértelmű marad, Kanthoz hasonlóan ingadozik egy materialista és egy idealista álláspont között. Elméletének idealista és materialista elemeit a későbbiek során igyekszünk szétválasztani. Ezt megelőzően azonban összegeznünk kell, mit ért Lévi-Strauss struktúrán, hisz egy ilyen összegezés feltételeinek már birtokában vagyunk.

Lévi-Strauss struktúra fogalma elválaszthatatlan a tudattalantól. Olyannyira, hogy még az a kétértelműség is, melyet a tudattalan meghatározásában tanúsít, fellelhető a struktúra definíciójában: hol ontológiai, hol ismeretelméleti fogalomként szerepelteti. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy legtöbbször

egyszerre fogja fel ontológiainak és ismeretelméletinek, vagyis mind a realitás, mind a megismerés kategóriájának.

A struktúra az emberi szellem alkotásainak összessége, a termékeiben külsővé vált, exteriorizált gondolat. Lényeges jellemzője, hogy mindig tudattalan, s nincs kapcsolata az empirikusan megfigyelhető valósággal. Ennek következtében a közvetlen szemlélet számára sohasem adott: ahhoz, hogy megismerjük, rekonstruálnunk kell. Ebből következik az a gondolat, amely a strukturalista ideológia egyik – önmagában helyes – posztulátuma lesz általában (s melyet mások – például Godelier – Marxra támaszkodva fejtenek ki), nevezetesen az, hogy a tudományos analízis feladata a „rejtett struktúra" feltárása. A mítosz-elemzésben, mely abból indul ki, hogy a mítoszalkotás par excellence tudattalan tevékenység, az előző fejezetben már láttunk erre példát.

Ugyanez a helyzet egy adott társadalom elemzése esetében is. Itt Lévi-Strauss megkülönbözteti a társadalmi struktúra és a társadalmi viszonyok fogalmát. Az *előző* arra a tudattalan sémára vonatkozik, amely létrehozza egy adott társadalom valóságát, valamint a róla alkotott tudományos modellre. Az *utóbbi* az empirikusan megjelenő látszat szféráját jelenti, tehát azt a nyersanyagot, amelyből a modell megalkotásához (a struktúra feltárásához) csak kiindulunk (nagybátya-unokaöcs, fivér-nővér, férj-feleség, apa-fiú viszony). „A társadalmi struktúra fogalma – mondja ezzel kapcsolatban Lévi-Strauss – nem az empirikus valóságra, hanem a róla alkotott tudományos modellre vonatkozik".[38]

A struktúra és modell fogalma (a valóság rejtett síkja és az azt nyilvánvalóvá tevő eszköz) szorosan összefügg. A modell a következő sajátosságokkal rendelkezik: rendszer jellegű (bármely elemének bármely modifikációja magával hozza az összes többi modifikációját); egy transzformációs csoporthoz tartozik (mindegyik transzformáció megfelel egy ugyanazon családhoz tartozó modellnek, úgyhogy a transzformációk összessége modellek egy csoportját alkotja); előre látható, hogyan reagál

egy elemének módosítására; funkcionálása megmagyarázza az összes megfigyelt jelenséget.

A helyzetet bonyolítja, hogy egy adott társadalom (közösség) életében nemcsak az alapul szolgáló tudattalan séma működik, hanem az arról formált tudatos modellek is. Ilyen modell például az az ismeret, mellyel az indiánok saját társadalmi szervezetükről rendelkeznek: például a normák rendszere (házassági szabályok, tilalmak, preferenciák stb.). A strukturális analízis itt a lingvisztikaival rokon helyzetbe kerül, mert minél élesebb a látható struktúra (a tudatos modell), annál nehezebbé válik az alapjául szolgáló tudattalan struktúra megragadása, lévén, hogy a tudatos, tehát deformált modellek akadályként helyezkednek a megfigyelő és a megfigyelés objektuma közé.

A strukturális kutatás által feltárt struktúrák „lefordíthatók" tehát olyan formális jegyekkel rendelkező modellekre, melyek összehasonlíthatók egymással, alkotóelemeiktől függetlenül (nyelv-társadalom). Csak arra kell vigyázni, hogy a valóság azonos stratégiai szintjeinek modelljeit hasonlítsuk össze, vessük alá transzformációnak (a társadalom rejtett struktúrája vethető csak össze a nyelvvel).

A tudattalan maga végső soron a struktúrák struktúrája. Minden intézménynek, minden szokásnak, pontosabban: minden lehetséges intézménynek és minden lehetséges szokásnak alapját tudattalan struktúrák hálója képezi. Ha ezt a hálót a tudományos kutatás eléri, megkapja a valóság interpretálásának végső elvét. A struktúrák időtlenek: ugyanazok a primitív és a civilizált embernél, a pszichopatánál és az egészségesnél. Ezért a mítoszalkotásban, a nyelvben stb. megnyilvánuló tudattalan aktivitás elemzésével érheti el a strukturalizmus tulajdonképpeni célját, nevezetesen azt, hogy univerzális magyarázó elvet adjon a társadalomról, az ember legkülönbözőbb, történelmileg változó, fejlődő manifesztációin túl: „Ha ... a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerítsen a tartalomra, és ha e formák alapvetően ugyanazok az

antik, a modern, a primitív, a civilizált, tehát minden ember számára – amit a szimbolikus funkció kutatása, ahogyan az a nyelvben kifejezésre jut, megmutat –, szükséges és elégséges megtalálni azt a tudattalan struktúrát, mely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál, hogy érvényes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is."[39]

Az időtlen invariáns struktúra és az empirikus valóság, a tudattalan és a ráépülő konkrét szokások, intézmények megkülönböztetése felveti a szinkrónia és a diakrónia, a struktúra és a történelem viszonyának problémáját.

7. A TÖRTÉNELEM. A TÁRSADALMI HALADÁS

Korábban láttuk, hogy Lévi-Strauss az etnológia és a történelemtudomány tárgyát hasonlónak tartja: mindkét tudomány olyan társadalmakat tanulmányoz, melyek különbözőek a mienktől. Az egyes társadalmak több dimenzióban: az idő, a tér, és egyszerre az idő meg a tér dimenziójában térhetnek el egymástól. A történelem csak az időben való különbözőséget vizsgálja.

Ez ahhoz a nézethez vezetett, hogy a társadalomban reálisan is csak az idő dimenziójában való különbségek léteznek. Így létrejött a történelem egységének képzete. Akik a történelem egységének talaján állnak – a történészek és a filozófusok többsége – vonatkoztatási pontul a nyugati civilizáció történelmét választják.

Hegel ennek az álláspontnak a legjellegzetesebb képviselője. Az ő hatására a történelmet akkumulatívnak fogják fel: minden társadalom intézményeiben, kultúrájában stb. őrzi mindazt, amit az előzőek megvalósítottak. Minden társadalom egy genezisnek: a szellem fejlődésének meghatározott szakaszát képviseli. Így a priori meg lehetünk róla győződve, hogy ha

meg akarjuk érteni a többi társadalmat, nem kell kilépni a miénktől.

Lévi-Strauss bírálja ezt a szemléletet. Bírálata sok helytálló elemet tartalmaz, hisz a történelem Európa-centrikus felfogása valóban egyoldalú. Nemcsak elméleti, hanem súlyos gyakorlati hibákhoz is vezetett ez a felfogás. Marx, kidolgozva az ázsiai termelési módról szóló elméletét, már példát mutatott az Európa-centrizmus feladására. A marxisták viszont azzal, hogy az ázsiai termelési mód kérdéseit mégis sokáig elhanyagolták, a hegeli történelemfelfogás szintjére estek vissza, s ez megszabta az ázsiai, afrikai társadalmi mozgalmakkal kapcsolatos politika bizonyos gyengeségeit, hibáit is. Lévi-Strauss a hegeli koncepcióval szemben azt hozza fel, hogy kettős redukciót követ el. A primitív csoportokat ugyanis csak úgy képes magyarázni, hogy ezek egy megelőző korszak – a mi történelmünk egy korábbi szakasza – maradványai, túlélői. Itt azt látjuk, hogy a térbeli különbség egy időbeli különbözőségre redukálódik. Ugyanez a koncepció emellett más társadalmak történetét, mint a mi elmúlt történetünk egy darabját fogja fel. Mindez összefügg a logika és a történelem egybeesésének hegeli elvével is (melyet Althusser bírál leghevesebben).

Lévi-Strauss Hegellel szemben leszögezi, hogy nem létezik az emberi társadalmak genetikus egysége értelmében vett egységes történelem, hanem csak *történelmek.*

Felmerül a kérdés, ez nem vezet-e ahhoz a gondolathoz, hogy csak tiszta különbségek léteznek. Nos, Lévi-Strauss nem tagadja a különböző társadalmak egységét, csak más szinten keresi. Véleménye szerint egy társadalom különböző rendszerei és e rendszerek kapcsolatai azon logikai törvények egy bizonyos számának applikációi, melyek minden társadalomban megtalálhatók. E logikai törvények, mint a tudattalan síkján működő invariánsok, az összes intézmény, szokás stb. lehetőségének feltételei. Ismét látjuk a tudattalan fogalmának fontosságát: a társadalmi élet minden formája a „miénk", de nem azért, mert e formák *ugyanannak* a fejlődési folyamatnak kü-

lönböző *szakaszai*, hanem azért, mert mindannyian ugyanazzal a tudattalannal rendelkezünk.

A különbségek pedig nem abból fakadnak, hogy az egyes társadalmak a fejlődési folyamat *különböző* szakaszai, hanem abból, hogy mindig egy bizonyos kombinációt valósítanak meg abból a repertoárból, melyet lehetséges volna rekonstruálni. „A struktúrák kizárólagosak. Mindegyikük csak bizonyos elemeket integrálhat azok közül, melyek rendelkezésre állnak."[40]

Tehát míg Hegel számára (és minden hegeli történetfelfogás, így a sartre-i számára is) létezik a reális totalitás, mert a legfejlettebb társadalom tartalmazza az összes megelőzőt, addig Lévi-Strauss számára a totalitásnak nincs aktuális léte, mert minden társadalom *bizonyos* kombinációk megvalósulása, s az összes többi kizárása.

A fejlődés, a genezis elvét ebben a felfogásban a *kombinatórika* elve helyettesíti. A változás, az új létrejötte, nem más, mint az eleve adott elemek új elrendeződése. Ez nem jelenti azt, hogy az egyes társadalmi alakulatok kiszámíthatók, előreláthatók lennének, hisz „egy kaleidoszkópban az azonos elemek kombinációi mindig új eredményt adnak".[41]

De hogyan történik az egyik struktúráról a másikra való áttérés? Miért valósul meg egy bizonyos időszakban *épp* ez a kombináció, s miért nem egy másik? Miért szűnik meg az egyik struktúra, s miért lép a helyébe egy új? Ezek azok a kérdések, melyekre a történelem strukturális felfogása legnehezebben tud válaszolni.

Lévi-Strauss az átalakulásokat a rész-rendszerek összeegyeztethetetlenségével igyekszik megokolni. Minden konkrét társadalomban több különböző rendszer rakódik egymásra: a nyelv, a házassági szabályok, a gazdasági viszonyok, a művészet, a tudomány. Ezek sohasem felelnek meg egymásnak teljesen, a közöttük levő súrlódások, ellentmondások előbb vagy utóbb a struktúra bomlásához vezetnek. Látható, Lévi-Strauss célzást sem tesz a termelőerők és termelési viszonyok dialektikájára. A strukturalizmuson belül M. Godelier igyekszik ezt a

hibát korrigálni, de úgy, hogy a gondolati mezőt illetőleg Lévi-Strauss felfogásán belül marad.

A hegeli történelemfelfogással szemben hangoztatott helyes gondolatok mellett – (a történelem pluralitásának tétele, a történelmi idő fogalmának taglalása) – *Lévi-Strauss történelem-koncepciója alapvetően tarthatatlan.* Nemcsak azért, mert a változásokat képtelen magyarázni, hanem relativizmusa miatt is. Ha az egyes társadalmak az előre megadott kombinációk valamelyikének megvalósulásai, mindegyikük egyenértékű. Az, hogy az időben melyikük jön létre előbb, s melyikük később, a véletlen műve, akárcsak a kaleidoszkóp ábrái. Lévi-Strauss tételei alkalmatlanok arra is, hogy a társadalmi cselekvés vezérelveként szerepeljenek, márpedig egy történelem- vagy társadalomelméletnek ezt a funkciót is be kell töltenie.

A fentebbi relativizmus ellenére, mely eleve lehetetlenné tesz minden értékítéletet, Lévi-Strauss nem zárkózik el attól, hogy értékítéleteket fogalmazzon meg az egyes társadalmakkal kapcsolatban, s hogy bizonyos hipotéziseket fejtsen ki az emberiség jövőjéről.

A társadalmak két alapvető típusát különbözteti meg: az ún. „hideg" (a primitív) és az úgynevezett „meleg", a neolit forradalom után létrejött társadalmakat. Ezek egybeesnek azokkal a formákkal, melyeket a marxista elmélet ősközösségi, illetve osztálytársadalmak néven ismer.

A hideg társadalmak úgynevezett „történelmi hőmérséklete" a 0°-hoz áll közel, mert „igyekeznek intézményeik ... segítségével szinte automatikusan megsemmisíteni azokat a hatásokat, melyeket a történelmi faktorok gyakorolhatnának egyensúlyukra és kontinuitásukra." A „meleg társadalmak" ezzel szemben történetiek: a kasztok és az osztályok közötti különbségeket az időben való fejlődés motorjaként használják fel.[42]

Ez a megkülönböztetés helytálló. A marxi történelemelmélet is aláhúzza, hogy léteznek olyan társadalmak, melyek csak kis mértékben rendelkeznek történelmi dimenzióval, mert természetadta közösségeiket és termelési eszközeiket mindig azo-

nos szinten reprodukálják (társadalmi szerveződésük formái a vérségi, rokonsági kapcsolatok). Ez nemcsak az ősközösségekre, hanem nagymértékben az ázsiai termelési módra is jellemző: szemben a par excellence történelmi társadalmakkal, melyeket az előző állapotok gyors meghaladása jellemez (antikvitás, európai feudalizmus, kapitalizmus). Lévi-Strauss abban tehát közeláll a marxi elmélethez, hogy a „hideg társadalmakra" a rokonsági, vérségi kapcsolatokat, a stagnálást tartja jellemzőnek, a „meleg társadalmakra" pedig az osztályviszonyokat és a történelmiséget. A következő tételében azonban már eltér tőle. Míg Marx az osztálytársadalmakra való áttérést haladásnak ítéli meg, Lévi-Strauss ennek ellenkezőjét vallja. Ebben a tekintetben elméletét „pesszimista marxizmus"-nak nevezi. „Én az emberiséget nem a felszabadulás irányában látom fejlődni – mondja –, hanem az embernek a nagy természeti determinizmussal szembeni fokozatos és teljes alárendelődése irányában."[43]

Ez egyike azon tételeinek, melyek alapján modern Rousseaunak lehetne nevezni. Pesszimizmusának összetevője az a romantikus antikapitalizmus, mely a „meleg társadalmak" negatívumaival szemben nem lát más alternatívát, mint a természeti állapotot. A jövőről, illetve a pozitív társadalomról alkotott elképzelései azonban – utópikus vonásaik ellenére – tartalmaznak reális mérlegelésen alapuló elemeket. Ha a strukturalista antropológiának az emberiség jövőjét kellene felvázolnia – akkor mint mondja –, „nem úgy fogná fel, mint a jelenlegi formák meghosszabbítását, vagy meghaladását, hanem mint a meleg és hideg társadalmak jegyeinek integrációját"[44]. Tagadhatatlan, hogy Marx tanítása a kommunizmusról szintén tartalmazza azt a gondolatot, hogy az ősközösség és a fejlett osztálytársadalom pozitív elemei integrálódnak. Csak míg Marx ezt a társadalom objektív fejlődéstörvényei alapján bizonyítja be és ezzel is igazolja a történelmi materializmust, Lévi-Strauss a maga prognózisában épp saját eredeti premisszáival szemben tanúsít következetlenséget.

„Ami az én antropológiámat megkülönbözteti az angolszászok szociális és kulturális antropológiájától, az az, hogy . . . a maga módján . . . filozófia" – írja Lévi-Strauss.[45] Ez a kijelentése, valamint nézeteinek eddigi nyomon követése arra kötelez, hogy munkásságának közvetlenül filozófiai oldalát is értékeljük.

„Az, ami viszont megkülönbözteti a filozófiától . . . – teszi hozzá az előző mondathoz – az, hogy a hagyományos filozófia . . . azt a problémát vizsgálja, hogy miben szabad az emberi szellem." Lévi-Strauss – mint láttuk – ezzel ellentétben épp a tudat abszolút determináltságának elvét képviseli. Előbbi kijelentésével mindenképp az idealista filozófiáktól igyekszik magát elhatárolni, méghozzá – mint sok megnyilatkozása bizonyítja – a materializmus nevében. Csak az a kérdés, milyen materializmus nevében, s mennyiben következetesen a materializmus nevében.

Egyes írásaiban a dialektikus materializmus felé látszik hajlani, főleg annyiban, amennyiben a praxis elsődlegességét húzza alá, más írásaiban viszont inkább egyfajta vulgármaterializmust képvisel, főleg a determinizmus mechanikus felfogása révén. Bírálóival szemben, akik ellentmondást látnak ebben, azt hangoztatja, hogy a két filozófia (a dialektikus materializmus, s egyszerűen a materializmus) csupán „ugyanannak a reflexiónak két lépcsőfoka".[46] Materializmusában mégis inkább a mechanikus-vulgáris elem van túlsúlyban, amit szívesen el is ismer: „Nem sértődnék meg, ha bebizonyítanák nekem, hogy a strukturalizmus a vulgármaterializmus egy fajtájának restaurálásáig jut el."[47]

Kantianizmusa, mely főleg az ismeretelmélet területén nyilvánul meg (a mentális struktúrák elvében), valóban párosul bizonyos antidialektikus tendenciákkal is. Hegellel szembeni jogos polémiájának megvan az a negatív összetevője, hogy a

dialektikus logikával szemben az „analitikus logikát", „az analitikus észt" részesíti előnyben.

A dialektika kérdésében hangoztatott nézetei szorosan összefüggnek történelemelméletével és a humanizmus problémakörében elfoglalt álláspontjával. Ez különben törvényszerű, s hasonló – sokszor élesebben, egyértelműbben megnyilvánuló – összefüggésekre bukkanunk a többi strukturalistánál is.

A dialektika, a történelem és a humanizmus kérdésében való állásfoglalását sok írásában fogalmazza meg, ebből a szempontból azonban Sartre-ral folytatott polémiája a legjelentősebb. Ennek a polémiának szenteli a „Strukturalista antropológia" utolsó fejezetét, melyben Sartre-nak „A dialektikus ész kritikájá"-ban kifejtett gondolatait bírálja, illetve válaszol az őrá vonatkozó Sartre-kritikákra. E vitának az a jellegzetessége, hogy két szélsőség csap össze. Mindkét fél hangoztat helyes szempontokat a másikkal szemben, de mindkét fél álláspontja – a maga egészében – tarthatatlan. Mint ismeretes, Sartre a dialektikát csak a társadalom szférájában ismeri el, s összeköti a praxis és a totalizáció fogalmával. Lévi-Strauss nem azért marasztalja el Sartre-t, mert tagadja a természet dialektikáját, vagy mert alapjában véve egyoldalú, következetlen és idealista dialektikát hirdet, hanem azért, mert megkülönbözteti a „dialektikus észt" az „analitikus észtől", és önálló szerepet tulajdonít a dialektikus módszernek. Azért tehát, mert egyáltalán dialektikus. Igaz, Sartre a „dialektikus" és „analitikus" ész megkülönböztetésében kétértelmű, egyszer abszolúte szembeállítja őket, mint helyes, illetve gyökeresen téves módszert, máskor pedig úgy fogja fel őket, mint két egymást kiegészítő elvet. De Lévi-Strauss nem úgy helyesbíti Sartre-t, hogy rámutat: a dialektikán belül megvan az „analitika" (a dolgokat önmagukban vizsgáló, az osztályozáson és a kombinatórikán alapuló eljárás) korlátozott érvényességi köre, hanem úgy, hogy a dialektikát alárendeli az analitikus-formális módszernek: „A dialektikus ész – mondja Lévi-Strauss – számunkra nem valami más az analitikus észhez vi-

szonyítva, melyen az emberi rend abszolút originalitása alapulna, hanem valami többlet az analitikus *észben:* a szükséges feltétel ahhoz, hogy feloldhassa az emberit a nem-emberiben."[48] Ez a mondat kulcsfontosságú: rávilágít mindkét vitapartner egyoldalúságára. Sartre, amikor a dialektika érvényességét a társadalomra korlátozza, azonosítva a specifikusan emberivel, abszolúte elválasztja egymástól a természetet és a társadalmat, az anyagi és a szellemi világot. Lévi-Strauss pedig, amikor egyébként igen helyesen bírálja a dialektikának a társadalmival és az emberivel való azonosítását, az ellenkező végletbe esik; a dialektikát alárendeli az „analitikának". Így nem azt éri el, hogy helyreállítja a természet és a társadalom Sartre által szétszabdalt egységét, hanem azt, hogy az emberi szféra specifikumát teljesen feloldja a természetben. Azt látjuk, könyörtelenül érvényesül az a törvényszerűség, melyre a bevezető fejezetben utaltunk: egy polgári filozófus mindig az idealista irracionalizmus (a szellem abszolút önállósága) és a pozitivista szcientizmus (a szellem specifikus voltának abszolút tagadása) közötti választás kényszere előtt áll. Ezt az összefüggést még pregnánsabban figyelhetjük meg Foucault esetében, aki ezt bizonyos korlátok között el is fogadja, igaz, általában *a* filozófia problémájaként állítva be.

A Lévi-Strauss és a Sartre közötti vita e vonatkozásával a strukturalista ideológia egyik fő jellegzetességére, „az objektivizmusra", az „antihumanizmusra" térhetünk rá. Mint megfigyelhettük, Lévi-Strauss a társadalom szférájában ott lát tudományos analízisre lehetőséget, ahol a szubjektum (a beszélő szubjektum, a mítoszalkotásban részt vevő szubjektum, a rokonsági kapcsolatokban részt vevő szubjektum stb.) tevékenységei és hiedelmei kikapcsolhatók. Ez – mint az egyes szaktudományok módszertani elve – természetesen helyes. Ugyanakkor viszont eljut odáig, hogy elvileg is elválasztja az objektív struktúráktól a szubjektum-szférát, a két pólus között egyoldalú mechanikus determinációt tételezve, s így figyelmen kívül, legalábbis az elemzés horizontján kívül hagyva

azt a tényt, hogy a társadalom különböző síkjain elhelyezkedő objektív struktúrák a szubjektumok társadalmi gyakorlatában jönnek létre, állnak fenn, s van egyáltalán értelmük.

Sartre ezért Lévi-Strausst „esztétának" bélyegzi, hisz az embereket úgy kívánja tanulmányozni, „mintha hangyák lennének". Lévi-Strauss elfogadja az „esztéta"-jelzőt, kijelentvén: „a humántudományok végső célja nem az, hogy felépítsék az embert, hanem az, hogy szétrombolják". Ezt a tételt még egy nyilvánvalóan redukcionista gondolattal is alátámasztja, azzal, hogy „a kultúrát a természetben, ... az életet pedig fizikai-kémiai feltételeinek összességében" kell reintegrálni.[49]

Lévi-Strauss „antihumanizmusának" legfontosabb érvei a strukturalista nyelvészet már elemzett tételeiből és Freudtól származnak. Mindkét forrás a „tudattalan" strukturalista elméletébe torkollik. Freud pszichoanalízisére e vonatkozásban azért támaszkodhat (Lacannal együtt), mert megmutatja: az egyén pszichikai élete kisiklik a tudatos ellenőrzés alól, s ezért „a tradicionális értelemben vett racionális és morális ember, aki gondolataiért és tetteiért felelős, fikció", s „az embert nem lehet a szubjektum, hanem csakis a struktúra terminusaival definiálni".[50] Ami pedig a nyelvészetet illeti, az eddigiekhez képest a probléma-köteg még egy fonalát ragadhatjuk meg, a különböző tudományok konvergenciájából, s a nyelvészetnek a természettudományokra való visszahatásából adódó kérdéseket: Lévi-Strauss Jakobsonra hivatkozik, aki a nyelvészeti terminusoknak a biológiában (főleg a genetikában) való használatát nem metaforikus, hanem tartalmilag indokolt eljárásnak tekinti, mivel a genetikai kód teljesen a nyelv analógiájára működik (a DNS molekula négy tirplettjének – melyek közül önmagában egyiknek sincs „jelentése" – adott kombinációja rögzíti a genetikai kódot, tárolja az információt, akárcsak a nyelv, mely szintén nem más, mint korlátozott számú egységek kombinációja): „Megtanultuk a biológusoktól, hogy létezhet valami, ami struktúrájánál fogva hasonlít egy nyelvhez, s mégsem feltételez sem tudatot, sem szubjektumot.

És ez nagy bátorítás a humántudományok specialistája számára, aki a társadalmak fokán, tehát a nyelven túl . . . ugyanúgy kommunikációs jelenségekkel találkozik, melyek a társadalmi csoport tudatán kívül folynak le."[51]

Lévi-Strauss filozófiájának fő tétele – az előzőekkel összhangban – az, hogy izomorfizmus áll fenn a természeti, a társadalmi és a pszichikai törvények között. Ez kettős redukcionizmus. A tudatot és a társadalmat a természetre vezeti vissza. Mint mondja, „a szellem is egy dolog".[52] Ezt a filozófiát, amely szerint a pszichikai és a társadalmi nem más, mint a természeti valóság epifenomenonja, kísérő jelensége, naturalista monizmusnak nevezhetnénk.[53] Ebben a tekintetben valóban egyfajta vulgármaterializmushoz áll közel, míg más esetekben a tudattalan és a nyelv hiposztazálása folytán, objektív idealisztikus tendenciáktól sem áll távol. Mindkét esetben jellemzi – s ez minden strukturalista gondolkodóra érvényes –, hogy a neopozitivistákkal szemben – akikhez a szcientizmus tekintetében rokonság fűzi – helyt ad az ontológiának, s nem szűkíti le a filozófiát az ismeretelméletre.

Lévi-Strauss elmélete a viták középpontjában áll, sok ellenvetés hangzott el vele szemben. Ezek némelyikére Lévi-Strauss maga igyekezett válaszolni. A Sartre-ral folytatott vitája mellett fontos Haudricourt-nak és Granainak címzett válasza, akik kételkednek abban, hogy a nyelvészeti módszer alkalmazható a kultúrák vizsgálatában;[54] Rodinsonnak adott felelete, aki a diakron szempont elhanyagolásával vádolja;[55] s végül Gurvitch-csel való polémiája, aki a struktúra-fogalom általa adott értelmezését bírálja, s kifejti, hogy a kvantifikációs módszernek komoly akadályai vannak a társadalomtudományokban (az átélt emberi valóság nem vezethető vissza a mechanikus jellegű struktúrákra).[56]

Rodinsonnak adott válasza azért tarthat különös érdeklődésre számot, mert alkalmat adott arra, hogy kifejtse Marxhoz való viszonyát. „Rodinson – olvashatjuk – a marxizmus nevében támad engem, akkor, amikor az én koncepcióm vég-

telenül közelebb áll Marx gondolatához."[57] Ezt azzal támasztja alá, hogy hivatkozik a „hideg" és „meleg" társadalmak, a „stacionárius" és „akkumulatív történelem" általa tett megkülönböztetésére, amit igazol például az ázsiai termelési mód elmélete. „Marxnál és Engelsnél – mondja – gyakran kifejezésre jut az a gondolat, hogy a primitív társadalmakat... a vérségi kapcsolatok irányítják (melyeket ma rokonsági struktúráknak hívunk)... Ha ezeket a társadalmakat nem romboltak volna le kívülről, végtelenül ismétlődhettek volna. Az idő rájuk alkalmazható kategóriájának semmi köze ahhoz, melyet a mi partikuláris fejlődésünk megértéséhez használunk."[58] Lévi-Strauss eme megállapításában vannak megfontolandó elemek. Abban az állításában is, hogy „A rokonság elemi struktúrái" című művében az Engels által kijelölt feladatot igyekezett teljesíteni: a régi vérségi kapcsolatokat „kell rögzíteni minden partikuláris esetben, mielőtt az elszigetelt jelenségekből konklúziókat vonhatnánk le erre vagy arra a törzsre."[59]

Ezután egy bonyolultabb problémát érint. Hivatkozik a híres tételre: „minden eddigi történelem osztályharcok története", s leszögezi: a „történelem" és a „társadalom" fogalmai, abban az értelemben, melyet Marx tulajdonít nekik, csak attól a pillanattól alkalmazhatók, hogy megjelent az osztályharc. Ez szintén helyes, de figyelmeztetnünk kell arra, hogy a „történelem", „társadalom" fogalma egyfelől, s az „osztályharc" fogalma másfelől, nem rendelkeznek ugyanazon terjedelemmel, vagyis nem kötődnek szükségszerűen egymáshoz. Hisz Marx szerint az osztálytársadalmak megszűntével lezárul az emberiség „előtörténete", hogy ezután kezdődjék meg „igazi történelme".

Ha össze akarjuk foglalni Lévi-Strauss programatikus megnyilatkozásait, emlékeztetnünk kell három problémakörre:

1. A humántudományok egzakt megalapozása a fő kérdés. Ezek sorsa attól függ, mennyire képesek elérni a természettudományok egzaktságának szintjét. A természettudományokkal csak a nyelvészet vethető egybe teljesen, mert:

a) a lingvisztika tárgya univerzális,

b) homogén módszerrel rendelkezik (amely bármely nyelvre alkalmazható),

c) vannak általánosan elismert alapelvei.

A humántudományok megalapozását ezért a nyelvészetben kipróbált módszerekkel kell megvalósítani.

2. Az általa javasolt strukturális módszer főbb elemei: a strukturalizmus „kiemeli a társadalmi tényeket a tapasztalatból és laboratóriumba viszi őket. Itt megkísérli, hogy modell formájában ábrázolja őket, mindig a terminusok közötti viszonyokat, s nem a terminusokat téve meggondolás tárgyává. Ezután minden viszonyrendszert mint más reális vagy egyszerűen lehetséges rendszerek különös esetét kezeli, s globális magyarázatukat transzformációs szabályok szintjén keresi, megengedve az egyik rendszerről a másikra való áttérést, úgy hogy a konkrét lingvisztikai, vagy etnológiai megfigyelés ragadhatja meg őket. Ezáltal a humántudományokat a fizikai és természettudományokhoz viszi közel . . ."[60]

Szó van itt tehát a következőkről:

a) a modellalkotás szükséges segédeszköz ahhoz, hogy a társadalmi struktúra és a társadalmi relációk megkülönböztetésével az *empirikusan felfogott jelenségektől a rejtett struktúra felé haladjunk;*

b) nem a terminusok, hanem a közöttük levő viszonyok a kutatás tárgyai;

c) a kutatás bázisfogalma: a rendszer, célja pedig általános, transzformációknak alávethető törvények és korrelációk felállítása;

d) az etnológia által tanulmányozott rendszerek is „más reális vagy lehetséges rendszerek" különös esetei, tudattalan megvalósításai: ezért az etnológia eltekint a szubjektív faktortól, hogy ezzel egy „elméleti antihumanizmus" megalapozója legyen.

3. A módszer, s a belőle születő irányzat struktúrafogalma tehát azt foglalja magában, hogy a vizsgált rendszerek egy-

más variációi, s a rendszerek rendszere pedig egy kombinatórika eredményének tekinthető. Mindegyik variáció az összes többi variációja, s nem egy privilegizált megoldásé: „A struktúra lényegében a transzformációk szintaxisa, mely megengedi az egyik variációról a másikra való áttérést . . .”[61] A struktúra részint a realitás eleme (tehát objektív, erre vonatkozik a francia „structurel” jelző), részint intellektuális eszköz (tehát szubjektív, s mint ilyen a szintaxis törvénye, melynek alapján készül a modell is: erre vonatkozik a francia „structural” jelző).

Lévi-Straussnál a strukturalizmus már nyíltan vallott filozófia, amely vulgármaterialista és objektív idealista elemeket ötvöz egybe és – sikertelenül ugyan –, de közeledni próbál egy-egy történelemfilozófiai kérdésben a marxizmushoz.

IV. A strukturalista ideológia. Michel Foucault „episztemológiai strukturalizmusa"

1. AZ EPISZTÉMÉ FOGALMA

Lévi-Strauss – bár maga is hangsúlyozza munkáinak filozófiai aspektusát – saját szaktudományának területét nem lépi túl. Strukturalizmusa jelentős mértékben még módszertani jellegű. Azoknak az ideológiai-filozófiai tételeknek legélesebb megfogalmazását, melyek ebből a módszerből adódnak, M. Foucault-nál találjuk meg. Foucault főleg az „antihumanizmus" álláspontját képviseli, támasztja alá filozófiai érvekkel. „Histoire de la folie à l'âge classique" (Az őrültség története a klasszikus korban) és „Maladie mentale et psychologie" (Szellemi betegség és pszichológia) című művei mellett „Les mots et les choses" (A szavak és a dolgok)[1] című 1966-ban megjelent, rendkívüli vitákat kavaró, s kétségtelenül figyelmet és elmélyült tanulmányozást igénylő könyve jelentős ebből a szempontból.

A szubjektív oldal szerepét tagadó, annak legalábbis tudományos elemzésre való alkalmatlanságát hirdető antihumanizmusa egyes mai szerzők: a freudista-strukturalista Lacan, a vallástörténettel foglalkozó Dumézil mellett Nietzschétől is kap bátorítást: „Talán Nietzsche kísérletében kell látnunk az antropológia gyökerének kitépésére tett első erőfeszítést, aminek a modern gondolat szenteli magát . . . Nietzsche megtalálta azt

a pontot, ahol az ember és az isten egymáshoz tartoznak, s az utóbbinak a halála az előbbi eltűnésével szinonim, és ahol az Übermensch ígérete az ember halálával fenyeget. Amiben Nietzsche a jövőt egyszerre mint esélyt és feladatot hirdetve, kijelöli azt a küszöböt, ahonnan a modern filozófia újra kezdhet gondolkodni."[2]

„A szavak és a dolgok", amely alcíme szerint a „humántudományok archeológiáját" kívánja adni, az összes eddig jelzett problémát magában foglalja: egyszerre jelenik meg a strukturalizmus mint módszer, tudományelmélet, ismeretelmélet és ideológia.

Foucault szándéka az, hogy az európai gondolkodásnak (azaz tudományos gondolkodásnak) a reneszánsztól napjainkig tartó fejlődését rekonstruálja. Központi fogalma az *episztémé*, ami nem más, mint az ismeretelméleti diszpozíció, az a keret, amely egy adott korban megszabja a történelmileg jelentkező új ismeretek rendszerezését. Az ismeretek tartalmával szembeni a priori forma, rendezési séma tehát, mely struktúrát, koherens rendszert alkot, és amely egy adott kor problémáit, vitáit, ismereteit egyszerre teszi lehetővé: „Ha valaki arra vállalkozik, hogy magának a tudásnak archeológiáját elemezze, akkor nem a híres vitákat kell vezérfonalul választania . . . a gondolkodás általános rendszerét kell rekonstruálnia, melynek hálózata a maga pozitivitásában, lehetővé teszi a szimultán és látszólag ellentétes vélemények játékát. Ez a hálózat az, amely meghatározza egy vita vagy egy probléma lehetőségét, ez az, ami a tudás történetiségének hordozója." Ez „a szükségszerű, egységes hálózat", ez az, ami „lehetővé tette azokat az individualitásokat, melyeket Hobbesnak vagy Berkeleynek, vagy Hume-nak, vagy Condillacnak nevezünk."[3]

Látható, az episztémé fogalmának megalkotásában a strukturálisan felfogott nyelv szolgál modellül: az episztémében az egyes terminusokat, legyenek azok egyének vagy tudományos elméletek, nézetek, vagy elképzelések stb. megfelelő korreláció-hálózatba foglaló rendszer, s nem a terminusok *mibenléte*

a lényeges. Az episztémé szinkronikus rendet képvisel és szinkronikusan vizsgálandó. Egy adott kort egyetlen és egységes episztémé jellemez, maga a tudás története pedig nem más, mint az episztémék egymás általi felváltása. Ez a felváltás mutáció révén következik be, és gyökeres diszkontinuitást jelent. Foucault felteszi a kérdést, minek tulajdonítható egy ilyen mutáció, de végső soron nem felel, s így ismét feltárul előttünk a strukturalizmusnak a történelemmel, a történelem diakróniájával való konfliktusa: „Honnan jön az episztemológiai diszpozícióknak ez a váratlan mozgása?", „Milyen eseménynek vagy milyen törvényeknek engedelmeskednek ezek a mutációk...?"[4] – így hangzanak a kérdések. S a felelet: „A tudás archeológiája számára ez a kontinuitások mappáján mutatkozó mély nyílás, ha pontosan kell elemezni, nem »magyarázható«, s nem is foglalható össze egyetlen szóban. Ez egy radikális esemény, mely a tudás egész látható felszínén szétterjed, s amelynek jelei, megrázkódtatásai, hatásai lépésről lépésre követhetők. Csak a saját története gyökeréig hatoló gondolat alapozhatja meg kétségtelenül, hogy mi volt ennek az eseménynek egyetlen igazsága."[5]

Tehát Foucault az episztémé rendszerén belül marad, nem is igyekszik a struktúrán kívüli tényezőkhöz, például a társadalmi változásokhoz fordulni magyarázó elvért, de még azt is elutasítja, hogy az új ismeretek, az új felfedezések feszítik szét a régi episztemológiai struktúra kereteit: „hiba lenne ezt a mutációt az eddig ismeretlen objektumok felfedezésének tulajdonítani. Az, ami megváltozott, maga a tudás, mint a megismerő szubjektum és a megismerés tárgya közötti előzetes és osztatlan létezési mód."[6] A struktúra lesz önmaga magyarázó elve: az episztémé, mint egy adott kor „gondolkodásának" törvénye, a társadalomtól, a történelemtől, vagyis a társadalomban tevékenykedő és megismerő szubjektumoktól függetlenül, önmagában rejti változásainak egyetlen igazságát, s így a korszellem romantikus-irracionalista képzetének lesz a strukturalizmus elveihez idomított, racionalizált változata.

A tudás archeológiájának alapfogalma önmagában az előbbi jellemzőket és problémákat hordja. Nehéz vele kapcsolatban „strukturalista materializmus"-ról beszélni, bár egyesek így jellemzik Foucault törekvéseit, mondván, hogy lényegük pusztán az emberközpontúság elvetése.[7]

Mármost az episztémé ismeretelméletileg a fentebbiek alapján definiált fogalma hogyan válik a „humántudományok archeológiájának" sarkkövévé? A nyugati történelem a reneszánsz óta Foucault szerint nem más, mint három episztémé egymást követő uralma. Ezek a következők: a reneszánsz, a „klasszikus" XVII–XVIII. század és a XIX. század, az „ember korszaka". Ma egy új episztémé van kialakulóban, mely minden valószínűség szerint „az ember halálát" hozza abban az értelemben, hogy véget vet a XIX. századból származó antropologizmusnak és hisztoricizmusnak, s így a tudás új dimenzióit teremti meg.

Mindhárom episztémé tengelyében a nyelv áll; tudniillik a nyelvről való elképzelés szabja meg az egész struktúrát, azt a sémát, amelynek segítségével a világot magunknak megjelenítjük, s így a tudás többi területének rendszerbe foglalását is elvégezzük.

A reneszánszban a nyelvre vonatkozó elmélet leglényegesebb eleme, hogy a szavak és a dolgok, melyek jelölésére a szavak szolgálnak, a valóság egyazon síkján helyezkednek el. Foucault hermeneutikának azon ismeretek és technikák együttesét nevezi, melyek megszólaltatják a jeleket, vagyis lehetővé teszik értelmük feltárását, szemiológián pedig azon ismeretek és technikák együttesét érti, melyek lehetővé teszik a jelek megkülönböztetését: annak definiálását, mi teszi őket egyáltalán jellé, s mik kapcsolataik törvényei. Az így értelmezett hermeneutikát és szemiológiát a XVI. század a hasonlóság (similitude) formájában helyezte egymásra. A hasonlóság a reneszánsz episztémé központi rendező elve: a dolgok hasonlósá-

guk alapján kapcsolódnak össze, s így mindegyikük valami másnak a jele, de nemcsak a dolgok viselkednek jelként: maguk a jelek dolgok. Ezért: „A szövegekhez való viszony ugyanolyan természetű, mind a dolgokhoz való viszony."[8] *Divinatio* és *eruditio* egy és ugyanazon hermeneutika formái: innen „a természet könyvében való olvasás" nagy reneszánsz metaforája.[9]

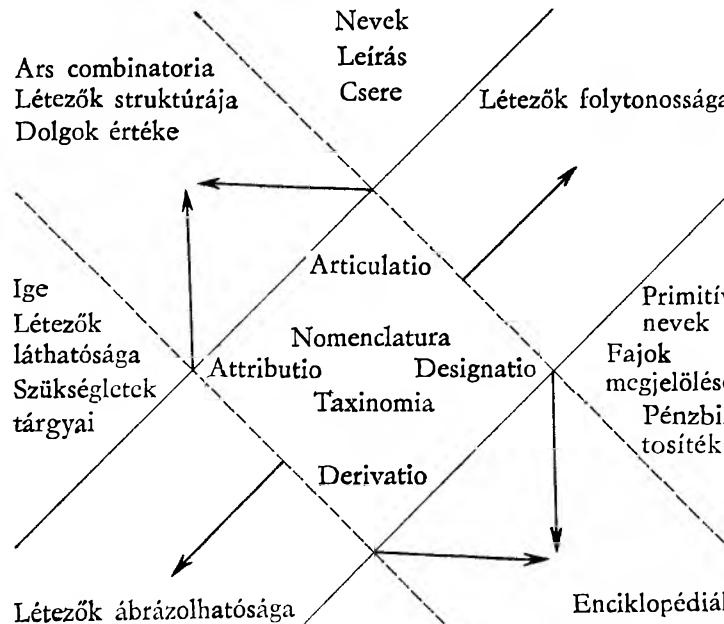
A XVII. század elején kialakuló új *episztémé*-re az jellemző, hogy felbomlik a hasonlóság rendje, amikor „a jel abban a mértékben volt valaminek a jele, amilyen mértékben volt majdnem ugyanaz a dolog, mint amit jelölt"[10], s helyébe a valószínűség, az analízis, a kombinatórika lép. A dolgok és jelek elválnak egymástól: központi rendező elvvé a reprezentáció válik. Ettől kezdve alakul ki a jel duális képzete, a jelnek a signifiant és signifié (jelentő és jelentett) viszonyaként való értelmezése, mely nem kötődhetik a hasonlóság, hanem csakis a reprezentáció és az önkényesség elméletéhez. A klasszikus episztémé egy *mathesis*, egy *taxinomia* és egy *genetikus analízis* rendszere. A *mathesis*, mely az egyenlőségeket tárgyalja, az „igazságokról" való tudás, a *taxinomia* pedig, mely az azonosságot és különbségeket tárgyalva az artikulációk és osztályok tudományaként lép fel, a létezőkről való tudás. A *genezis* a taxinomián belül helyezkedik el, melynek az idő síkjára vetített megfelelőjeként a rend konstitucióját, létrejöttét vizsgálja. A taxinomia a mathesisszel szemben ontológia, a genezis elméletével szemben pedig szemiológia, s a felsorolásban nem véletlenül foglal helyet középen, hisz a klasszikus kor tudásának mindhárom területén, a *nyelv*, a *természettörténet*, és a *javak elemzése* területén is a centrumban van.

Foucault a továbbiakban e három területet vizsgálja a nyelvből kiindulva, ugyanis véleménye szerint a nyelv funkcióinak, úgy ahogy azokat a klasszikus kor megállapítja, a „javak elemzése" és a természettörténet területein is megvannak a maguk megfelelői. Mert: „A javak elemzése ugyanannak a konfigurációnak engedelmeskedik, mint a természettörténet

és az általános grammatika"[11]; „A természettörténet rendszerének és a pénz vagy a kereskedelem elméletének ugyanazok a feltételei, mint magának a nyelvnek".[12] A nyelv funkciói a következők: 1. *attributio* (az ige mondatalkotó funkciója), 2. *articulatio* (a névszóknak a valóságot tagoló funkciója), 3. *designatio* (a nyelv eredetileg puszta megjelölés volt, tehát ennek az eredetnek a kutatásáról van szó, ami persze nem helyezi a nyelvet egy történelmi dimenzióba) s végül 4. *derivatio* (az eredetileg puszta nevekből és megjelölésekből álló nyelv eltávolodott eredeti állapotától, tehát e pont a modifikációk feltárását jelenti, melyek semmi szabályt nem mutatnak, s mindig külső hatásra történnek). E négy funkció felírható egy négyszög négy csúcsaként, s e négy csúcshoz hozzárendelhetők a nyelv, a természettörténet és a „javak elemzésének" megfelelő területei: 1. igék; a létezők látható megjelenései; a szükségletek tárgyai; 2. névszók; leírás, csere; 3. primitív nevek; a fajok megjelölése; pénz-biztosíték; 4. szóképek; a létezők közelisége; forgalom és kereskedelem. Az attributio és az articulatio közti szakaszon helyezkedik el még a nyelv szempontjából az *ars combinatoria,* a természettörténet szempontjából a *létezők struktúrája,* a javak elemzése szempontjából pedig *a dolgok értéke* s végül a designatio és derivatio közti szakaszon az *Enciklopédiákat, faji tulajdonságokat,* illetve az *áruk árát* látjuk.

Ezt a mindenesetre imponáló építményt Foucault nagy erudicióra való tényanyaggal tölti ki, persze nem kerülheti el az adatok önkényes csoportosítását, s azokat a torzításokat, melyek közvetlenül együttjárnak a tények sémába gyömöszölésével. De e tények vizsgálata a szaktudósokra tartozik.[13]

A klasszikus episztémé felbomlása és a XIX. századi episztemológiai struktúra közötti átmeneti időszakot 1775 és 1825 közé teszi. A lényeges változás az, hogy Lamarck óta a létezők reprezentációja már nem a látható tulajdonságok alapján történik, s így egyáltalán megszűnik a reprezentáció, a rend eszméinek egyeduralma. (Míg a XVIII. században a látható struk-



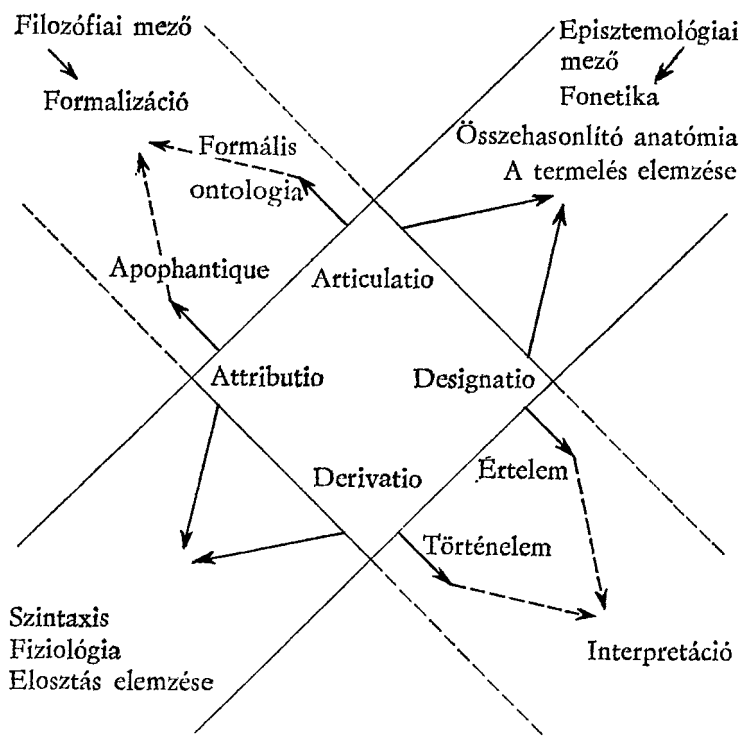
túrák összehasonlítása, s homogén elemek egymásra vonatkoztatása volt az osztályozás alapja, ezután „az osztályozás nem a látható önmagára vonatkoztatása lesz, egyik elemére hárítva a többi reprezentálását, hanem a láthatónak a láthatatlanra való visszavezetése".[14]) Ez a tudás mindhárom területének átalakulásához vezet, ugyanis megjelennek azok a fogalmak, melyek a gazdasági tevékenység, a természettörténet és a nyelv felszíne alatti mélyebb rétegeket jelölik, s a politikai gazdaságtan, a biológia és a filológia kialakulását eredményezik. *Munka, élet, nyelv* – ezek a fogalmak jelölik az új episztémé három nagy területét, s Ricardo, Cuvier, Bopp művei jelzik

e fordulatot. Lényegesen megváltozik a „nyelvi négyszög": 1. az attributio a *nyelv belső elemzésévé;* 2. az articulatio a *belső variációk* tanulmányozásává; 3. a designatio a *tövek elméletévé;* 4. a derivatio pedig a *nyelvrokonság elméletévé* válik. E négy nyelvi funkciónak a politikai gazdaságtan és a természettörténet (biológia) területén meglevő megfelelői is átalakulnak. Az attributio és articulatio vonalán helyezkedik el az új filozófiai mező, melynek fő kérdése az ontológia és logika viszonya s reflexiós formája a *formalizáció,* míg a derivatio és designatio vonalán megnyílik a történelem dimenziója, mely az új filozófiai reflexió másik nagy formáját, az *interpretációt* hívja életre, hogy így megszülessen a deduktív és empirikus tudományok, a formális és transzcendentális mező, az empíria területe és a megismerés transzcendentális alapja közötti viszony problémája.

„Interpretálni és formalizálni – ez korunkban az analízis két formája"[15] – olvashatjuk. Innen többek között a XIX. század kettős menete egyrészt a gondolkodás formalizálása, másrészt a tudatalatti felfedezése – Russell és Freud felé. Az élet, a nyelv és a politikai gazdaságtan tudományainak új pozitivitásai megfelelnek egy transzcendentális filozófia bevezetésének, ami az episztémé szerkezeti változásában a legnagyobb jelentőségű, mert helyet ad az antropológiának. Hisz „lehetetlen transzcendentális értelmet adni az empirikus tartalmaknak, anélkül, hogy azokat ne helyeznénk egy konstituáló szubjektivitás oldalára, és ne adnánk helyet... egy antropológiának".[16]

Így jut el Foucault oda, hogy miután példát is mutatott a strukturalizmus alkalmazására, s a tudás különböző területeinek összefüggéseit, átalakulásuk izomorf voltát is feltárta, legradikálisabb következtetéseit vonja le. Mielőtt ezekre rátérnénk, szükséges néhány megjegyzés az eddig ismertetett gondolatmenetre vonatkozólag.

Mindenekelőtt nem lehet tagadni, hogy annak kutatása, mi tesz lehetővé egy bizonyos episztemológiai struktúrát, teljesen



jogos. Maga az a gondolat, hogy egy meghatározott korban az ismeretek különböző területei összefüggnek, s a különböző tudományokban kifejezésre jutó alapelvek legalábbis megközelítőleg azonosak, szintén jogos. Hisz magának a filozófiának volt mindig egy funkciója, hogy ezeket az alapelveket szolgáltassa, s megteremtse a tudás egységét. De annak, hogy milyen alapelvek alapján szerveződik meg ez az egység, ami az absztrakció bizonyos szintjén tekinthető valóban koherens struktúrának is, megvannak az egyébként szétválaszthatatlan társadalmi és ismeretelméleti feltételei.

A *társadalmi* feltételekről szó sem esik. Foucault ebből a

szempontból hátrányban van azokkal a strukturalistákkal (például Godelier-vel) szemben, akik magát a társadalom egészét tekintik kiinduló alapnak, s ezen belül vetik fel a struktúrát alkotó különböző szférák összefüggésének kérdését, s így elkerülik legalább azt, hogy az egyes szférákat, például az ideológiait, önmagukból magyarázzák. Hogy Foucault mennyire idegenkedik a társadalmi struktúra változásaira, mint magyarázó elvre való hivatkozástól, legyenek elegendők ezek a példák: Teljesen helytálló, hogy a XVIII. század végén (1775 és 1825 között) mélyreható átalakulás következett be az ismeretek rendszerében, de ebben a fél évszázadban lezajlott két világtörténelmi kihatású technikai, illetve társadalmi-politikai folyamat, ami az episztémére sem maradhatott hatás nélkül: az angol ipari forradalom és a francia polgári forradalom. Foucault egyikről sem szól. Így természetes, hogy az episztémében szintén bekövetkezett „mutációt" „alapelvében olyan rejtélyes diszkontinuitás"-ként kell meghatároznia, mint „a Paracelsus köreit a kartézianus rendtől elválasztót".[17] Nem hisszük, hogy vulgarizálás lenne akár a technikai fejlődésnek, akár a társadalmi struktúra olyan viharos változásának, mint a francia forradalom, az ismeretek fejlődésére, s akár szerkezeti átalakulására gyakorolt hatását elismerni. Foucault-tól legalább az előbbire való hivatkozást elvárnánk, hisz könyvének címében ott szerepelnek a dolgok. Ehelyett a dolgokról igen kevés szó esik, s a technikai eszközök közül egyedül a mikroszkópot említi a XVII. századdal kapcsolatban.

Bizonyos, a tudomány fejlődésének belső logikájából adódó, *ismeretelméleti feltételeket* viszont érint. Abból, ahogy a nyelvet központba állítja, kiolvasható az a gondolat, hogy egy meghatározott kor ismereteinek egységét, s egyes szaktudományos területek rendszerezését a kor vezető tudományából kiindulva teremtik meg, illetve hajtják végre. Kérdés viszont, hogy a klasszikus episztémé egyébként sok jó leírást tartalmazó magyarázatához szükség van-e a „nyelvi négyszög" rigorózus elméletére, s nem kellene-e annál a hagyományos, bár

kevésbé látványos elméletnél maradni, amely a kor vezető, s így a többi tudományra is eldöntő hatást gyakorló tudományának a mechanikát ismeri el, ami annál is inkább elfogadható, mert összeköthető azokkal a magyarázatokkal, melyek a kor polgári fejlődéséből származó társadalmi igényeket (hajózás, manufaktúra ipar stb.) tárják fel.

A klasszikus episztémé tárgyalásával kapcsolatban további kifogások is felvethetők. Elismerjük, hogy a XVII–XVIII. század episztemológiai szempontból is egységes egész, de igazat adhatunk-e Foucault-nak abban, hogy ez szinkronikus egység, vagyis tárgyalásánál a belső változások sora, mondjuk a Descartes-tól Rousseauig haladó fejlődési vonal, figyelmen kívül hagyható? Feltűnő továbbá, hogy – amennyire kerüli a „hagyományos magyarázatokat", igyekezvén mindenáron új konstrukciókat alkotni – annyira kerüli „a hagyományos nagy neveket" is: Hegelről – akinek tevékenysége teljesen beleillik az 1775 és 1825 közé helyezett episztemológiai mutációba, amely utat nyitott nemcsak a hisztoricizmusnak, az antropológiának, hanem a dialektikának is – kevés szó esik, akárcsak Marxról. Marxról és a marxizmusról (melyet az antropologikus korszak tipikus megjelenésének tart) tett kevés megjegyzésére a későbbiek során térünk ki.

3. „AZ EMBER HALÁLA"

Említettük, miután a XIX. század elején született korszakot a „történelem", „az ember korszakának" definiálta, Foucault eljut legradikálisabb következtetéséig. Mindenekelőtt megállapítja: „A XVIII. század vége előtt nem létezett az ember . . . nem volt az emberről, mint olyanról episztemológiai tudat", mert „maga az emberi természet fogalma és az a mód, ahogyan az funkcionált, kizárta, hogy létezzék az emberről egy klasszikus tudomány."[18] Ebben a megállapításban nem zavarja, hogy Montesquieu, Voltaire, Diderot, Helvetius egész munkás-

sága bőséges ellenérvet kínálhat. Miközben azonban a természettörténetből *biológia*, a javak elemzéséből *politikai gazdaságtan*, s a nyelvről való klasszikus reflexióból *filológia* lett, megjelent a *munka*, az *élet* és a *nyelv* által jellemzett ember a maga kétértelmű pozíciójában: mint a tudás tárgya és alanya, s mint „empirico-transzcendentális kettősség". Léte (azaz a tudás tárgyaként való léte) e megkettőzésében rejlik, s a kanti kérdésfeltevésre vezethető vissza. E megkettőződés párhuzamos a pozitivisztikus és eszkatalogikus gondolkodás, valamint a köztük hidat kereső fenomenológiai típusú reflexiók vitájával és egymásrautaltságával. A pozitivisztikus és eszkatalogikus gondolkodáson Foucault a polgári filozófiának azt a két – Hegel után kialakuló – típusát érti, melyről a bevezető fejezetben szóltunk. Az előző az embert pusztán természeti, empirikus létezőnek tartja, az utóbbit pedig olyan transzcendentális létezőnek, melynek lényege eleve más, mint az anyagi valóság, ha ez a lényeg csak ígéret is, s esetleg csak a távoli jövőben valósul is meg. Az eszkatalogikus gondolkodás egyik formájának állítja be a marxizmust. A filozófia e két típusa a XIX. századi episztémében – szerinte – elválaszthatatlan: „Comte és Marx archeológiailag elválaszthatatlanok: – az ember egyszerre jelenik meg, mint egy visszavezetett és mint egy ígért igazság."[19]

De az empirikus és transzcendentális jelleg mellett további kettősségek is adódnak: ilyen a véges egyéni tapasztalat és a történelem végtelen távlata; vagy a cogito és a nem-gondolt közötti oppozíció („Ahogy az ember megjelent, nem rajzolhatta meg magát, mint konfigurációt az episztémében anélkül, hogy ugyanakkor önmagában és önmagán kívül ne fedett volna fel... egy éjszakai részt... egy nem-gondoltat"[20]). Ez az utóbbi kettősség Hegelnél az an sich és für sich szembeállításában jelenik meg. A nem-gondoltnak Hegelnél megfelel az an sich, Marxnál az elidegenült ember, Schopenhauernál az unbewusste, Husserlnél az implicit vagy inaktuális. Mármost az egész modern gondolkodást az a törekvés hatja át, hogy

áthidalja ezeket az oppozíciókat: hogy gondolja a nem gondoltat (a für sich formájában gondolja el az an sich tartalmait), hogy megszüntesse az elidegenülést („összebékítve az embert saját lényegével"[21]) stb. Ha az eddig felsorolt kettősségekhez – 1. *véges-végtelen;* 2. *empirikus-transzcendentális;* 3. *cogito-nem gondolt* – hozzácsatoljuk *az ember származásának* tanát, megkapjuk a modern „antropológiai négyszöget", mely a klasszikus kor „nyelvi négyszögének" felel meg, ugyanis annak felbomlásából született. „Ezek után érthető – mondja Foucault –, hogy összeegyeztethetetlen a klasszikus beszéd (discours) léte... és az ember léte, ahogy az a modern gondolkodásban van adva, olyasmi, mint az ember létformájának analitikája, csak akkor vált lehetővé, amikor felbomlott az ábrázoló nyelv elemzése."[22]

Ezzel a megállapítással már Foucault mondanivalójának közvetlenül ideológiai tartalmára tértünk át. Mielőtt azonban ezt elemeznénk, ismét meg kell állnunk. A fentebbi fejtegetésekben megintcsak keveredik a ragyogóan elemzett részösszefüggések rögzítése és a mesterkélt konstrukció. Csak megszorítással igaz az, hogy „a XVIII. század vége előtt nem létezett az ember": Az ellenkezőjének bizonyítására Garaudy joggal hivatkozik már Augustinusra is.[23] De ha teszünk egy igen jelentős megszorítást, igazat kell adnunk Foucault-nak. *Abban az értelemben,* ahogyan a XIX. században, a polgári társadalmi viszonyok megszilárdulása és a klasszikus német filozófia, majd a marxizmus korszakában megjelent, korábban valóban nem létezett az ember. Csakhogy ez nem pusztán episztemológiailag van így, hanem *társadalom-ontológiailag* is. Az, hogy az ember megjelent, mint a reflexió tárgya, mint az episztémé alkotóeleme, az ember helyzetében bekövetkezett reális változást tükrözi. Ez az értelme a marxi elemzésnek, mely megmutatja: az emberi szubjektum az individualitás értelmében világtörténelmi fejlődés eredménye: „Az ember csak a történeti folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg, mint faji lény, törzsi lény, társas állat jelenik meg."[24] Nos, e folya-

mat az elidegenülés jelenségével összefonódva a kapitalizmusban fejeződik be teljesen. Gyakorlatban a francia forradalom, elméletben a klasszikus német filozófia vonja le belőle a konzekvenciákat. Tehát, eredendően nem az episztémé rejtélyes változása, hanem a történelmi realitás ad teret az emberről való filozófiai reflexiónak (amihez persze a klasszikus episztémé kereteinek is át kell alakulniuk). Abban igaza van Foucault-nak, hogy a francia felvilágosodás még nem tekinthető ilyen filozófiának, s ebben az értelemben akkor „még nem létezett az ember", hisz a korszak mechanikus determinizmusa az embert a maga tudatával egyoldalúan a természet részeként, a természeti törvényeknek alávetettként fogta fel, mert nem tárta fel létének társadalmi-történeti (transzcendentális) dimenzióit, s az ebből adódó filozófiai, ismeretelméleti, etikai következtetéseket. A társadalmi feltételek figyelmen kívül hagyásának a marxizmus értékelésére vonatkozólag az a következménye, hogy Foucault a marxi elidegenüléselméletben az episztémé keretein belül lehetséges megoldások egyik variánsát látja csupán. Miután az elidegenülés marxi fogalmát tartalmától megfosztva a megismerés síkjára helyezi, s „az emberi lényeg elvesztésének" metafizikus képzetével hozza összefüggésbe, könnyű azon polgári antropologikus és eszkatologikus elméletekkel rokonítania, melyek ellen mint egy új episztémé számára alkalmatlanok ellen fellép.

Foucault művének ideológiai tartalma a modern episztémé „antropologikus előítéleteinek", „antropologikus szendergésének" leleplezése, s egy új, antropológianélküli, tehát embernélküli, tisztán tudományos episztémé meghirdetése. Miután megállapítja, hogy a XVIII. században – amikor a nyelv állt a középpontban – nem létezett az ember, ezt olvashatjuk: „De lehetséges az is, hogy egyszer s mindenkorra *ki van zárva az a jog, hogy egyszerre gondoljuk el a nyelv létét és az ember létét.*" (Kiemelés tőlem – *K. J.*)[25] E kérdés kapcsán nem szabad figyelmen kívül hagyni a következőt. Annak a tételnek, hogy a XIX. századi episztémé a „nyelv felbomlásából" szüle-

tett, s hogy az „ember" és a „történelem" megjelenése kiszorította, megszüntette a „nyelv létét", van egy racionális magva, melyet a II. fejezetben érintettünk. A „klasszikus" korban a nyelvelméletek a filozófia szintjén mozgó általános elméletek voltak, s az episztémén belül ebben az értelemben „létezett a nyelv". Ezzel szemben a XIX. században, az összehasonlító-történeti módszer korában, amikor a kutatás célja a genetikus nyelvrokonság volt, nem létezett az általános nyelvészet. Az általános nyelvészet csak a XX. században, épp Saussure-rel elevenedik fel.

Ennél azonban fontosabb, hogy a nyelv létén Foucault – az előbbiekből világos – a világot an sich szemlélő, „az ember lététől" eltekintő egzakt-tudományos gondolkodást; az ember létén pedig „az életproblémákat" középpontba helyező, antropologikus, világnézeti gondolkodást érti. S bár nem egészen abban az értelemben, ahogyan gondolja, a két oldal összeegyeztethetetlenségével alapvető igazságot mond ki. Tudniillik – mint többször hangsúlyoztuk – *ez maradéktalanul igaz a polgári gondolkodásra. A polgári gondolkodáson belül fennáll a két alternatíva közötti választás kényszere, érvényes a kizáró vagy-vagy. „Tudományfilozófia" és „világnézeti filozófia" nem férnek meg egymás mellett, egy rendszeren belül.* A mai pozitivizmus elutasítja a „világnézeti", a „metafizikai" kérdéseket, mint értelmetleneket (ez onnan adódik, hogy a polgári társadalomnak szüksége van a tudományok fejlesztésére, de *a tudományosságból szükségszerűen adódó világnézeti következtetésekre nem);* s az irracionalista életfilozófiák, köztük az egzisztencializmus, elutasítják a tudományosságot, elvitatva maguk is „azt a lehetőséget, hogy a filozófia kérdései, az életproblémák bármiféle módon megközelíthetők lennének".[26] (Ami onnan adódik, hogy a modern polgári társadalomnak azért szüksége van világnézetre, *de az általa megkívánt világnézet összeegyeztethetetlen a tudományokkal.)* A két pólus persze időben nem korszakalkotó úgy, ahogy Foucault teszi, hisz a polgári filozófia e két alapvető típusa egymás mellett

él: „A neopozitivizmus és az életfilozófiák, a ma életfilozófiája, az egzisztencializmus is szervesen kiegészítik egymást."[27]

Amikor igazat adunk Foucault-nak abban, hogy „a nyelv és az ember léte" a polgári filozófiai gondolkodáson belül összeegyeztethetetlen, rá kell mutatnunk arra, hogy a *marxizmus*, amelyben Foucault az eszkatalogikus, az antropologikus eszmekör egyik változatát látja csupán, együtt tartalmazza a kettőt, sőt az a megkülönböztető jegye, hogy „együtt gondolja el" a „nyelv létét" és az „ember létét". Ez azt jelenti, hogy *egységet alkot benne tudományosság és világnézet, objektív világszemlélet és humanizmus.* Fölösleges hangsúlyoznunk, hogy ezt mennyire az objektív és szubjektív jelentőségét, egymásbahatolását egyformán elismerő praxisfogalom, és mennyire a dialektika teszi lehetővé.

Foucault polémiája nem nélkülöz bizonyos agresszivitást sem. Kant három kritikai kérdése óta, melyhez negyedikként logikusan csatlakozik a „mi az ember?", a filozófia – mint mondja – a dogmatizmus álma helyett az antropológia álmát alussza. Hogy a gondolkodást felébresszük és igazi lehetőségeinek kiteljesítésére szólítsuk, „alapjáig le kell rombolni az antropológiai négyszöget", „egy megtisztított ontológiát kell találni", és „forgalmon kívül kell helyezni a pszichologizmus és hisztoricizmus mellett az antropológiai előítéletek minden formáját". „Mindazoknak – mondja Foucault –, akik még az emberről akarnak beszélni, *az ember uralmáról vagy felszabadításáról* (Kiemelés tőlem – *K. J.*) mindazoknak, akik még arról tesznek fel kérdést, mi az ember a maga lényegében, mindazoknak, akik belőle akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz, mindazoknak, akik viszont minden ismeretet magának az embernek igazságaira vezetnek vissza, mindazoknak, akik nem akarnak formalizálni antropologizálás nélkül, akik nem akarnak mitologizálni demisztifikálás nélkül, akik nem akarnak gondolkodni anélkül, hogy nem gondolnák: az ember az, aki gondolkodik; a téves és tévútra vitt reflexió minden ilyen formájára csak egy filozófiai kacajjal válaszolhatunk."[28]

Mi is tulajdonképpen Foucault strukturalizmusának lényege?

1. Mindazokkal, akik „az emberből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz", tehát az egzisztencialista antropológiával szemben; és mindazokkal, „akik minden igazságot az ember igazságaira vezetnek vissza", tehát a szubjektív idealista filozófia és ismeretelmélet minden válfajával szemben, jogos „a filozófiai kacaj". Ennyiben a strukturalista program helyeselhető.

Abban is helyeselhető, hogy javasolja a humántudományok azon kétértelműségének megszüntetését, mely a megfigyelés alanyának és tárgyának azonosságából adódik. Hogy megbízható tudáshoz jussunk, azokban a tudományokban is, melyeknek az ember a tárgya, ki kell küszöbölni az emberre, a szubjektív oldalra való hivatkozást. Ez a szaktudományok (nyelvészet, szociológia, etnológia, politikai gazdaságtan, pszichológia stb.) jogos absztrakciója, hiszen ezáltal állapíthatnak meg a maguk területén (a társadalom egy körülhatárolt szférájában) a természettörvényekhez hasonló objektív összefüggéseket. Így a gondolkodás törvényeinek vizsgálatakor eltekinthetünk attól, hogy „az ember az, aki gondolkodik", ahogy Lévi-Strauss is nem azt akarja megmutatni, „hogyan gondolják el az emberek a mítoszokat, hanem azt, hogyan gondolódnak el a mítoszok az emberekben akár akaratuk ellenére is".

2. Az egyes szaktudományoknak azonban különböző a helyzetük:

Különböző mértékben vonatkoztathatnak el az embertől. Az *etnológia,* amely a természeti népek életét kutatja, például ebből a szempontból előnyös helyzetben van. Ez az absztrakció itt azért jogos, mert az általa tanulmányozott közösségek *természetadta,* tehát nem történelmileg alakult, „csinált" közösségek. Az ember itt még „faji lény, törzsi lény, társas állat", tehát nem individualitás. „Szubjektív tényezőkről" a szó szoros értelmében alig lehet beszélni, az objektív struktúrák szerepe ezért elsöprő. *Természettörvényekként* hatnak, nincs te-

hát még szó par excellence *történelemről.* A strukturalizmus elméleti antihumanizmusának alkalmazása tehát itt nemcsak elméleti-módszertani elv, hanem *reális tény* tükrözése is. Az etnológiáról elmondottak érvényesek lehetnek az ázsiai termelési mód tanulmányozására nézve is.

3. A szaktudományok jogos absztrakciója megszünteti a társadalom konkrét totalitását, amit *a filozófiai reflexiónak kell helyreállítania. E reflexió már egyáltalán nem tekinthet el az embertől.* Ez az, amit a strukturalizmus – Foucault és hozzá hasonlóan Lévi-Strauss is, amikor általános jellegű megállapításokat tesz – már teljesen hibásan figyelmen kívül hagy.

Világos, hogy a strukturalizmus az embernek a manipulált ipari társadalomban megfigyelhető helyzetét tükrözi. De rá kell mutatnunk arra is, hogy az a társadalmi valóság, amelyben a burzsoázia manipulációs törekvései gyökereznek, a tudományos-technikai forradalom kibontakozása folytán egyre jobban megköveteli az alkotó szubjektivitás kibontakozását is (ezt a kapitalista termelési viszonyokba ütköző folyamatot), s így nem vált időszerűtlenné, mint ahogy azt a strukturalizmus állítja, hanem egyre aktuálisabbnak tekinthető az ember szerepét, perspektíváit vizsgáló tudományosan megalapozott, tehát nem az egzisztencialista értelemben vett humanista gondolkodás, mely ellen a strukturalizmus teoretikusai hadakoznak. Ebben a hadakozásukban valóban a termelőerők mai állapotával már összeegyeztethetetlen igényt képviselnek, s az embernek a mechanikus gépesítés, az extenzív iparosítás korában bekövetkezett helyzetét tartják szemük előtt. Ebből a szempontból joggal mondja Garaudy: „Önök már a múlt emberei. Az embernek egy olyan helyzete alapján teoretizálnak, mely a XIX. században, s a XX. század elején uralkodott."[29]

A marxizmus mindezzel szemben a társadalmi valóság egésze értelmezésében központi helyet tulajdonít a *praxis* fogalmának, mely kifejezi, hogy a társadalmi valóság a *szubjektív*

és objektív oldal, az objektiváció és elsajátítás folyamatának egysége. E síkon helyezkednek el az *elidegenülés* és *az emberi szabadság* „metafizikai" problémái. A forradalmi gyakorlat elvéből adódik továbbá annak elismerése, hogy az ember *valóságteremtő* lény, s ebből szinkrónia és diakrónia, *struktúra és történelem konfliktusának feloldása.*

4. A strukturalizmus, amikor az ember kirekesztését a filozófiai reflexió szintjére is kiterjeszti, *elvileg* nem tud magyarázatot adni az egyik struktúráról a másik struktúrára való átmenetre, a történelemre. Így Foucault sem tudja magyarázni az episztemológiai mutációkat.

5. Ugyanakkor a társadalom holt, absztrakt, egymástól elvileg különböző szférákra esik szét, így a strukturalizmus *a dialektikával és materializmussal is ellentétbe keveredik.* Foucault episztéméje független minden más struktúrától, mert önmaga magyarázó elvévé válik. Ez nem más, mint *a társadalmi tudat objektív idealisztikus hiposztazálása.* A teremtő-, a mozgatóerő az objektiválódott struktúra, s nem az emberi tevékenység (termelőtevékenység, ideológiai tevékenység stb.) oldalán van. Egyet lehet érteni Garaudy kritikájával: „ha teljesen jogos is, hogy feltételeiktől és történelmüktől ideiglenesen eltekintve magukban vizsgálják a történelmi rendszereket, az intézményrendszereket, az alkotásokat vagy hiedelmeket, jogtalan, hogy az ember tanulmányozását redukálják az ember műveinek tanulmányozására. Hacsak nem az embert látjuk a maga objektivációiban."[30]

6. Alá kell húzni az előbbi Foucault-idézetnek azt a momentumát, mely nem pusztán elméletileg téves, hanem akarva-akaratlanul reakciós álláspontra utal: „filozófiai kacajjal", felel azoknak, akik „az ember uralmát és felszabadítását sürgetik". *A munkásmozgalom és a marxizmus gyakorlati és elméleti célkitűzéseinek tagadása ez,* amely célkitűzés nem más, mint az ember felszabadításának, az ember természet fölötti és önmaga társadalmi erő fölötti uralmának programja.

7. Tehát újra, nyomatékosan leszögezhetjük, hogy a strukturalizmus *filozófiai áramlat*

a) objektíve is (mert kapcsolatos a humanizmus kérdésével; *a szubjektív-objektív,* illetve a *szubjektivizmus-objektivizmus* problémával; a *dialektika* és *metafizika,* valamint a *materializmus* és *idealizmus* közötti vitával); és

b) filozófiai áramlat a maga *szubjektív szándéka* alapján is (hisz Foucault például így nyilatkozik: „A strukturalizmus nem egy új módszer, hanem a modern tudás felébredt és nyugtalan lelkiismerete").[31]

Jegyzetek

I. FEJEZET

[1] Esprit, 1967. máj. 771. old.

[2] Idézi *J.-M. Domenach:* Le système et la personne (A rendszer és a személy). Esprit, 1967. máj. 774. old.

[3] Idézi *J.-M. Domenach.* Ugyanott.

[4] J.-P. Sartre répond (J.-P. Sartre válaszol). L'Arc, 30. sz. 88. old.

[5] Intervista a Cl. Lévi-Strauss (Interjú Cl. Lévi-Strauss-szal). Aut-aut, 1963. szept. 77. sz. 38. old.

[6] *Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus. *Lenin* Összes Művei. 18. köt. Kossuth Könyvkiadó 1964. 213–215. old.

[7] Lásd *Márkus György:* Kritikai megjegyzések Wittgenstein értekezéséhez. *L. Wittgenstein:* Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Könyvkiadó 1964. 64–72. old.

[8] Lásd *Marx–Engels* Művei. 20. köt. Budapest 1963. 18. old.

[9] *Saint-Simon* Válogatott írásai. Gondolat Kiadó 1963. 155–156. old.

[10] *I. Sz. Kon:* A szociológiai pozitivizmus. Kossuth Könyvkiadó 1967. 108. old.

[11] Ugyanott, 118. old.

[12] *H. Rickert:* Kultúrtudomány és természettudomány. Franklin 1923. 41. old.

[13] Ugyanott, 52. old.

[14] Ugyanott.

[15] *H. Rickert:* Allgemeine Grundlegung der Philosophie (A filozófia általános megalapozása). Verlag von I. B. C. Mohr (Paul Schiebeck). Tübingen 1921. 218. old.

[16] Ugyanott.

[17] Ugyanott 219. old.

[18] Ugyanott, 226. old.

[19] *E. Nagel:* The structure of science (A tudomány struktúrája). New York–Chicago 1961. 474. old.

[20] Ugyanott, 483. old.

[21] Ugyanott, 485. old.

[22] *H. Rickert:* Kultúrtudomány és természettudomány. 100. old.

[23] *Cl. Lévi-Strauss:* Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines (Tudományos kritériumok a társadalom- és humántudományokban). Aletheia, 4. sz. 1966. máj.

II. FEJEZET

[1] Idézi *G. Mounin:* Histoire de la linguistique des origines au XX. siècle (A nyelvészet története kezdetétől a XX. századig). PUF. Párizs 1967. 209. old.

[2] *F. de Saussure:* Bevezetés az általános nyelvészetbe. Gondolat Kiadó 1967. 31–32. old.

[3] Ugyanott, 27. old.

[4] Ugyanott.

[5] Ugyanott, 114. old.

[6] Ugyanott, 115. old.

[7] Il Circolo Linguistico di Praga (A Prágai Nyelvészeti Kör). I. köt. Silva Editore. Milano 1966. 44. old.

[8] *F. de Saussure:* Bevezetés az általános nyelvészetbe. 155. old.

[9] Ugyanott, 153. old.

[10] Ugyanott, 114. old.

[11] „A nyelvben csakis különbségek vannak" – mondja Saussure. (Ugyanott, 153. old.)

[12] Ugyanott, 146. old.

[13] Ugyanott, 91. old.

[14] Ugyanott, 148. old. – Az, ahogy Saussure a nyelvi értéket vizsgálja, valaminek a különbségét (kicserélhetőség) és valaminek az azonosságát (összehasonlíthatóság) látva benne, Marxnak a gazdasági értékről adott elemzéseire emlékeztet.

[15] Az orosz formalista iskola a húszas évek elején működött. Több olyan művet hozott létre – különböző területeken –, amely a strukturális szemléletnek megfelelő nézetet képviselt. A strukturalizmus kialakulásához jelentősen járultak hozzá az orosz formalisták. Megemlíthető, hogy Vlagyimir Propp mesemorfológiájának (Morfologia Szkazki – Leningrád 1928) francia kiadásához Lévi-Strauss írt először.

[16] Il Circolo Linguistico di Praga. Le Tesi del 29. 43. old.

[17] Ugyanott.

[18] Ugyanott, 44. old.

[19] *R. Jakobson:* Saggi di linguistica generale (Általános nyelvészeti tanulmányok). Feltrinelli. 1966. 15. old.

[20] Vö. Il Circolo Linguistico di Praga. 46. old.

[21] *Trubetzkoy:* Grundzüge der Phonologie (A fonológia fő jellemvonásai). Prága 1938. 243. old.

[22] Ugyanott, 53. old.

[23] Ugyanott.

[24] Ugyanott.

[25] E pontokkal kapcsolatban lásd Il Circolo Linguistico di Praga. 54–55. old.

[26] Lásd A Functional View of Language. Clarendon Press, Oxford 1962.

[27] Il Circolo Linguistico di Praga. 63. old.

[28] Ugyanott.

[29] Ugyanott, 64. old.

[30] *Hjelmslev:* Le Langage (A nyelv). Les Éditions de Minuit. Párizs 1966. Greimas előszava. 12. old.

[31] Ugyanott, 15. old.

[32] *Hjelmslev:* Le Langage. 66. old.

[33] Ugyanott.

[34] Ugyanott, 129. old.

[35] Ugyanott, 171. old.

[36] Vö. *Kiefer Ferenc:* Fonológiai struktúrák diakrónikus változása. Általános nyelvészeti tanulmányok. V. Akadémiai Kiadó 1967. 222. old.

[37] *R. Jakobson:* Saggi di linguistica generale (Tanulmányok az általános nyelvészet köréből). Feltrinelli. Milano 1966. 15. old.

[38] Ugyanott, 17. old.

[39] *R. Jakobson:* Deux aspects du langage et deux types d'aphasie (A nyelv két aspektusa és az afázia két típusa). Les Temps Modernes. 188. sz. 1962 január. 860. old.

[40] Ugyanott, 868. old.

[41] Ugyanott, 870. old.

[42] Vö. *Jakobson:* Linguistica e poetica (Nyelvészet és poetika) című tanulmányát. Saggi di linguistica generale.

[43] Idézi *Miklós Pál:* Bevezetés. Helikon 1968. 1. sz. 7. old.

[44] *Marx:* A tőke. I. köt. *Marx–Engels* Művei. 23. köt. Budapest 1967. 9. old.

[45] *R. Carnap:* The Logical Syntax of Language (A nyelv logikai szintaxisa). Paterson 1959.

[46] *R. Barthes:* L'immaginazione del segno (A jel képzete). Saggi critici. Einaudi Torino 1966. 239. old.

[47] Lásd *Márkus Györgynek* Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezéséhez írt Bevezetőjét. 68. old.

[48] Idézi *Miklós Pál:* Bevezetés. Helikon 1968. I. sz. 9. old.

[49] Lásd *Márkus Györgynek* Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezéséhez írt Bevezetőjét.

[50] Antropologia strutturale. Il Saggiatore. Milano 1966. 106. old.

[51] Ugyanott.

[52] Ugyanott, 89. old.

[53] Ugyanott, 88. old.

III. FEJEZET

[1] Vivre et parler (Élni és beszélni). Les lettres françaises. 1221. sz. 1968. febr. 20. 5. old.

[2] *Lévi-Strauss:* Les structures élémentaires de la parenté (A rokonság elemi struktúrái). PUF. Párizs 1949.

[3] *Lévi-Strauss:* Race et Histoire (Faj és történelem). UNESCO Párizs 1952. *Lévi-Strauss:* Tristes Tropiques (Szomorú trópusok). Plon. Párizs 1955. *Lévi-Strauss:* Anthropologie Structurale (Strukturális antropológia). Plon. Párizs 1958. *Lévi-Strauss:* Le Totémisme aujourd'hui (A totemizmus ma). PUF. Párizs 1962. *Lévi-Strauss:* La Pensée Sauvage (A vad gondolkodás). Plon. Párizs 1962. *Lévi-Strauss:* Mythologiques I.: Le Cru et le Cuit. (Mitológia I.: A nyers és a főtt). Plon, Párizs 1964. *Lévi-Strauss:* Mythologiques II.: Du miel aux cendres (Mitológia II.: A méztől a hamuig). Plon. Párizs 1966.

[4] Antropologia Strutturale. 14–15. old.

[5] Ugyanott.

[6] Ugyanott, 31. old.

[7] Ugyanott, 36. old.

[8] Ugyanott.

[9] *Lévi-Strauss:* Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines (Tudományos kritériumok a társadalom- és humántudományokban). Aletheia, 4. sz. 1966. május. 197. old.

[10] Antropologia Strutturale. 71. old.

[11] Ugyanott, 48. old.

[12] Ugyanott, 78. old.

[13] Ugyanott, 88. old.

[14] Ugyanott, 53. old.

[15] Ugyanott, 55. old.

[16] Ugyanott, 59. old.

[17] Ugyanott, 61. old.

[18] Ugyanott.

[19] Ugyanott, 75. old.

[20] Ugyanott, 76. old.

[21] Vivre et parler. Les lettres françaises, 1222. sz. 1968. febr. 28. 4. old.
[22] *R. Barthès:* Saggi critici (Kritikai tanulmányok). 241. old.
[23] Il pensiero selvaggio. (A vad gondolkodás.) A. Mondadori, Milano 1964. 89–90. old.
[24] Ugyanott, 107. old.
[25] Ugyanott, 109. old.
[26] Ugyanott, 116. old.
[27] Ugyanott, 26. old.
[28] Ugyanott, 34. old.
[29] *Lukács György:* Az esztétikum sajátossága. I. köt. Akadémiai Kiadó 1965. I. fej.
[30] *Lévi-Strauss:* Réponses a quelques questions (Válasz néhány kérdésre). Esprit, 1963. nov. 630. old.
[31] *Lévi-Strauss:* Leçon inaugurale au Collège de France (Székfoglaló előadás a Collége de France-on). 1960. jan. 5. Lásd Aut-aut, 1965. júl. 88. sz.
[32] Ugyanott, 31. old.
[33] Ugyanott, 32. old.
[34] *Mauss:* Sociologie et anthropologie (Szociológia és antropológia). PUF. Párizs 1950.
[35] Lásd az idézett mű olasz kiadása: Teoria generale della magia (A mágia általános elmélete). Einaudi. Torino 1965. XXXV. old.
[36] *Lévi-Strauss:* Réponses a quelques questions. 637. old.
[37] *P. Caruso:* Intervista a Cl. Lévi-Strauss (Interju Cl. Lévi-Strauss-szal). Aut-aut, 77. sz. 1963. szept. 29. old.
[38] Antropologia Strutturale. 311. old.
[39] Ugyanott, 33. old.
[40] *Lévi-Strauss:* Les structures élémentaires de la parenté. 120. old.
[41] *Lévi-Strauss:* Elogio dell'antropologia (Az antropológia dicsérete). Aut-aut, 88. sz. 1965. júl. 22. old.
[42] Il pensiero selvaggio. 254. old.
[43] *P. Caruso:* Intervista a Cl. Lévi-Strauss. 2. old.
[44] *Lévi-Strauss:* Elogio dell'antropologia. 38. old.
[45] *P. Caruso:* Intervista a Cl. Lévi-Strauss. 30. old.
[46] *Lévi-Strauss:* Réponses a quelques questions. 633. old.
[47] Ugyanott, 652. old.
[48] Il pensiero selvaggio. 268. old.
[49] Ugyanott, 269. old.
[50] *R. Garaudy:* Structuralisme et „mort de l'homme" (Strukturalizmus és az „ember halála"). La Pensée, 1967. okt. 135. sz. 108. old.
[51] Vivre et parler. 5. old.
[52] Il pensiero selvaggio. 291. old.
[53] *A. Bonomi:* Implicazioni filosofiche nell'antropologia di Lévi-Strauss

(Lévi-Strauss antropológiájának filozófiai implikációi). Aut-aut, 96–97. sz. 1966. nov. 71. old.

[54] *G. Haudricourt–G. Granai:* Linguistique et sociologie (Lingvisztika és szociológia). Cahiers internationaux de Sociologie. XIX. köt. 1955. 114–129. old. *Lévi-Strauss* válasza: Anthropologie Structurale. V. fej.

[55] *Maxime Rodinson:* Racisme et civilisation (Rasszizmus és civilizáció). La Nouvelle Critique, 66. sz. 1955. jún.; Ethnographie et relativisme (Etnográfia és relativizmus). Ugyanott, 69. sz. 1955. nov. *Lévi-Strauss* válasza: Anthropologie Structurale. XVI. fej.

[56] *Georges Gurvitch:* Le concept de structure sociale (A társadalmi struktúra fogalma). Cahiers internationaux de Sociologie. XIX. köt. 1955. *Lévi-Strauss* válasza: Anthropologie Structurale. XVI. fej.

[57] *Lévi-Strauss:* Antropologia Strutturale. 369. old.

[58] Ugyanott, 370. old.

[59] *Engels* levele Kautskyhoz. 1883. febr. 10. *Marx–Engels* Werke. 35. köt. Dietz. Berlin 1967. 432–433. old.

[60] Le Nouvel Observateur. 115. sz. 1967. jan. 25–31. sz. 32. old.

[61] *Jean Pouillon:* Présentation: Un essai de définition (Bemutatás. Meghatározó jellegű tanulmány). Les Temps Modernes, 1966. nov. 75. old.

IV. FEJEZET

[1] *Foucault:* Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines (A szavak és a dolgok. A humántudományok archeológiája). Gallimard. 1966.

[2] Ugyanott, 353. old.

[3] Ugyanott, 77. old.

[4] Ugyanott, 229. old.

[5] Ugyanott, 229–230. old.

[6] Ugyanott, 264. old.

[7] Lásd *Pierre Daix:* De Structuralisme II. – La mort de l'homme ou fin de l'anthropocentrisme (A strukturalizmusról. II. – Az ember halála vagy az antropocentrizmus vége). Les lettres françaises, 1227. sz. 1968. ápr. 2. 10. old.

[8] *Foucault:* Les mots et les choses. 48. old.

[9] Ugyanott, 50. old.

[10] Ugyanott, 78. old.

[11] Ugyanott, 214. old.

[12] Ugyanott, 216. old.

[13] Foucault könyvének szakmai jellegű kritikájával kapcsolatban lásd Entretien sur Foucault. (Beszélgetés Foucault-ról.) La Pensée, 137. sz. 1968. febr. 3. 38. old.

[14] *Foucault:* Les mots et les choses. 242. old.
[15] Ugyanott, 312. old.
[16] Ugyanott, 261. old.
[17] Ugyanott, 229. old.
[18] Ugyanott, 319. old.
[19] Ugyanott, 331. old.
[20] Ugyanott, 337. old.
[21] Ugyanott, 338. old.
[22] Ugyanott, 349. old.
[23] *R. Garaudy:* Structuralisme et „mort de l'homme". 119. old.
[24] *Marx:* A tőkés termelés előtti tulajdonformák. Szikra 1953. 31. old.
[25] *Foucault:* Les mots et les choses. 350. old.
[26] *Vajda Mihály:* Zárójelbe tett tudomány. Akadémiai Kiadó 1968. 12. old.
[27] Ugyanott.
[28] *Foucault:* Les mots et les choses. 353–354. old.
[29] *R. Garaudy:* Structuralisme et „mort de l'homme". 112. old.
[30] Ugyanott, 115. old.
[31] *Foucault:* Les mots et les choses. 221. old.

Tartalom

I. A polgári és marxista filozófia fejlődésének néhány vonása 5

1. Bevezetés 5
2. Tudomány és világnézet az újabb polgári filozófiában 6

II. A nyelvészeti strukturalizmus 24

1. A nyelvtudomány helyzete Saussure fellépéséig 24
2. Ferdinand de Saussure munkássága új szakasz a nyelvtudományban 26
3. A strukturalista módszer kialakulása és fejlődése 32
4. A nyelvészeti strukturalizmus és a neopozitivizmus nyelvszemlélete, mint azonos tendenciák kifejezői 51

III. A strukturalizmus a szociológiában (Lévi–Strauss) 56

1. Előzetes megjegyzés 56
2. Etnográfia – etnológia – szociológia – történelemtudomány 58
3. Lingvisztika és etnológia 60
4. A rokonsági rendszer 64
5. „A vad gondolkodás". A mitológia 71
6. A tudattalan problémája és a struktúra fogalma 79

7. A történelem. A társadalmi haladás 83
8. Filozófia. Lévi-Strauss és a marxizmus 88

IV. A strukturalista ideológia. Michel Foucault „episztemológiai strukturalizmusa" 96

1. Az episztémé fogalma 96
2. A három nyugat-európai episztémé 99
3. „Az ember halála" 106

Jegyzetek 117

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója. Szerkesztette dr. Lakatos György. A borító Székffy Gyula munkája. Műszaki vezető Szécsi Andor. Műszaki szerkesztő Székffy Gyula. A szedést 1969. V. 26-án kezdték meg. Megjelent 1969. VIII. 30-án 5000 példányban. Terjedelme 6,4 (A/5) ív. – PL–156–K–6971. – 69.2209 Athenaeum Nyomda, Budapest. – Íves magasnyomás. – Felelős vezető: Soproni Béla igazgató.

MEGJELENT!

SZÁNTÓ GYÖRGY

FORRADALMI-E
A NYUGATI
MUNKÁSOSZTÁLY?

ELŐKÉSZÜLETBEN!

Dr. SIMAI MIHÁLY

KÖZELEDIK-E
A KÉT RENDSZER
EGYMÁSHOZ?

SZABÓ KATALIN

TERV VAGY PIAC?

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ